OPERE DELL'ABATE ANTONIO ROSMINI-SERBATI: IDEOLOGIA E...

Antonio Rosmini

QUESTO SAGGIO

SUL PRINCIPIO DELL' UMANA COGNIZIONE

CHE A TE IO DEDICO RICONOSCENTE

O VENERATO MAESTRO MIO

PIETRO ORSI SACERDOTE

PERENNI

LA MEMORIA DEGLI ANNI MDCCCXV E MDCCCXVJ

QUANDO COLLA POTENZA DEL VERO

E COLLA DOLCEZZA DELL' AMICIZIA

INSEGNANDOMI FILOSOFIA

M' INNAMORAVI DELLA VIRTÚ

E MI STRINGEVI CON DE' BENEFIZJ

PARI ALL' ANIMA RAGIONEVOLE

IMMORTALI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI SACERDOTE

ROMA III MAGGIO MDCCCXXVIIII

IDEOLOGIA

E

L O G I C A

PREFAZIONE

Principium, qui et loquor vobis.
Jo. XXV.

L'opera presente non appartiene alla *filosofia* inquisitiva *di nuove verità, ma più tosto a quel genere che travaglia li aggiungere chiarezza e sviluppamento a delle verità già universalmente conosciute E di vero, in lavorando il presente Saggio, non fu altro il mio intendimento, se non di richiamare gli uomini ad osservare ciò che hanno in sè medesimi, ciò che già sanno per natura, senza però aver contratta l'abitudine di rifletterci; in somma io non intesi che di fare il commento di una sentenza del* senso comune, *e di rispondere a questa semplice dimanda « che cosa è il lume della ragione?* » *quel* lume *che è un vocabolo di tutti gl'idiomi e di tutti i tempi, che è pronunziato da tutte le scuole e da tutti i volghi; la cui esistenza nell'uomo è contestata perciò da un'autorità piena, ed è il fatto più di tutti evidente e cospicuo, il fatto dal quale solo trae origine ogni altra specie di evidenza.*

A por mano a questa maniera mi condusse l'essermi richiesto schiarimento di alcune parole da me in altra opera scritte, nelle quali accennava la mia opinione sull'origine delle umane cognizioni. Le quali parole furono le seguenti: « Secondo noi, » diceva io colà: « l'intendimento puro dell'uomo non è ristretto, non è limita- « to; ammettiamo in lui una sola forma che chiamiamo la forma della VERITÀ, « la quale non restringe punto l'intendimento, non essendo essa forma particolare, « ma bensì universale, generalissima, che abbraccia tutte le forme possibili e che « misura tutto ciò che è limitato; e con questa sola forma, con questa sola misura « noi spieghiamo tutto ciò che trascende nelle operazioni dello spirito umano in sensi « e l'esperienza (1). » *Io non poteva rendere di questa mia affermazione ragione piena e convincente, se non mi fossi messo dentro nell'esame della natura dell'umano*

(1) *Vedi il Vol. I degli* Opuscoli Filosofici, *facc.* 98.

intendimento, di che tratta tutta quest'opera, e non mi fossi fatto a dichiarare, lungo lavoro per certo, l'indole di quella idea o forma prima, per dirlo con Dante,

Che lume fia tra'l vero e l'intelletto (1).

Egli è questo lume *mediatore, come accenna Dante, fra lo spirito e le cose, che costituisce e crea la natura dello stesso intelletto; la quale ne' nostri tempi venne confusa con quella del senso sì fattamente, che la filosofia, si voglia o no, parve arretrarsi* (2) *fino nella sua infanzia, cioè fino al tempo de' filosofi che hanno preceduto Aristotele e Platone* (3); *conciossiachè in tutta la storia della filosofia, da quei*

(1) Purg. *VI.*

(2) *Si osservi che ne' tempi moderni la filosofia si volle far rinascere; poichè la vanità e l'amor proprio degli uomini era cresciuto a segno, massime nella seconda metà del secolo scorso, che si disdegnò e rinunziò solennemente tutta l'eredità de' maggiori: e i sofisti che hanno preceduto o accompagnato la rivoluzione francese, presero un tuono ne' loro scritti così alto ed insolente, da mostrar di credere e fare altrui credere che prima d'essi gli uomini tutti fossero scemi di mente e da innumerevoli pregiudizi straziati e guasti. Quindi quell'immenso disprezzo di cui aggravarono tutti gli scrittori antichi, massime quelli che contenevano le dottrine tradizionali del cristianesimo; il qual disprezzo, gittato sull'antica filosofia e molto più su i Padri e gli altri scrittori di Chiesa, s'introdusse nell'opinione pubblica, e ne nacque una prevenzione che non va scemando se non entamente, è non è ancora tolta del tutto, con danno delle vere e salutari dottrine. Io però vogio avvertir qui una volta per sempre, che ove mi venga di citare qualche autore che attesti la tradizione delle verità che sono per esporre in quest'opera; io non mancherò di farlo; e tuttavia non intendo di troncar punto le questioni colle autorità; ma anzi consento assai volentieri, che gli uomini d'ingegno, i quali a queste autorità fossero avversi, o contro esse avessero presi i comuni pregiudizi e in poco o niun conto le tenessero, vogliano pure aver la cortesia di metter solo attenzione alle ragioni delle cose, e secondo queste puramente giudichino della trattazione. Perocchè non può esservi altra via per la quale vengano a deporre le loro false prevenzoni e il concetto di nessuna estimazione in che hanno i predetti autori. E veramente, come si può venir mai a conoscere che un uomo merita stima e ch'egli è perciò di grave autorità se non per l'esperienza che si ha tolto sopra di lui, per aver da lui udite delle sensate cose e de' ragionamenti veri e profondi? In questo modo è dunque necessario che si venga riformando il giudizio sui nostri maggiori, non rivoltandosi d'un tratto e senza alcuna buona ragione ad essi, ma ricuperando loro la riputazione col metter fuori le loro belle e fine investigazioni, le loro nobili sentenze, i loro solidi ragionari, e mostrando che quelle questioni e quelle difficoltà nella scienza dell'uomo, che si credono nuove e tutte de' tempi nostri, non isfuggirono punto agli antichi; ciò che si crede unicamente perchè poco questi si conoscono, perchè s'ha abbandonato il loro studio, e spezzato così il filo della tradizione, condotti essendo gli uomini a ciò da uno stemperato amore di essere indipendenti e di costituirsi da sè su tutti i rispetti. Certo gli uomini de' secoli che hanno preceduto il XVIII, sono nati anch'essi cogli occhi e cogli orecchi e colla lingua, co' piedi e colle mani e colla testa altresì siccome noi: bisogna crederlo assolutamente: nè per avventura il pensiero è un ritrovato moderno: nè alcuna macchina, fra tante che i moderni n'hanno inventate, ha insegnato recentemente a renderlo più efficace, più pronto, più sicuro e meno soggetto agl'inganni delle passioni umane e alle seduzioni dell'umana malizia.*

(3) *Questi due filosofi hanno notato e rifiutato come error capitale de' loro predecessori il non aver essi saputo distinguere il senso e l'intelletto, ma l'aver fatto di queste due facoltà*

tempi antichissimi ai nostri, non è a mia notizia che fosse mai fatta una confusione così bassa e così umiliante per l'umana natura, siccome quella che fecero i sensisti dello scorso secolo, i quali racchiusero e spensero la divina luce dell'intendimento umano tutta nelle sensazioni che co' bruti l'uomo ha comuni. Nè della vera distinzione fra il senso e l'intelletto, fra la sensazione *e l'*idea, *s'accorsero pur quelli che d'altro lato professavano di riconoscer nell'uomo uno spirito immortale, siccome Locke e Condillac; a sfavore de' quali io non ho potuto scrivere, non ha molto, alcune vere parole, senza esserne rampognato agramente da alcuno di que' superficiali della mia nazione, i quali, invecchiati nella servitù delle opinioni del secolo trapassato, non si stancano di farne sentire ancora un eco fioco ed evanescente.*

Ma a difesa d'Italia, giusto è che io qui dica, come questa nazione, in tempi di servitù filosofica, conservò il suo pensare libero meglio di tutte l'altre, o certo meno fu macchiata di quella vile debilezza che si prostra innanzi al sofista cerretano che l'ultimo con più magistrale e sonora voce chiami a sè la moltitudine. Ed il Condillachismo medesimo da' più solidi fra gl'italici ingegni fu per tempo conosciuto e francamente giudicato; di che sono prova le Memorie dell'Istituto nazionale Italiano, *dove i giovani nostri furono avvisati di non lasciarsi cogliere e ingannare dalla singolare franchezza e prosunzione di cui va tinto lo stile di quell'autore che ha signoreggiato tanto tempo in Francia con assoluto e tirannesco dominio. Al quale proposito non vuol essere inutile ch'io qui rechi le parole di Michele Araldi, il quale ammonendo l'italiana gioventù del non arrendersi facilmente nè lasciarsi imporre da una cotale alterigia o burbanza degli scrittori del tempo, la quale annunzi superiorità e diritto d'ammaestrare il mondo, così coraggiosamente per quella età disse: « Intorno a che, il pericolo a cui preveggo di espormi d'esserne ripreso da molti, non mi tratterrà dall'addurre l'esempio di un solenne maestro di questi ultimi tempi e di nominare Condillac. Direbbesi che per grande nostra ventura è desso comparso nel mondo scientifico ad illuminare le carte; per tal modo comunemente gli si aggiunge fede e ogni suo detto passa per quello di un oracolo. E pure non è improbabile che abbia egli levato sì alto grido di sè a motivo anche della franchezza con cui dogmatizza, contento delle semplici affermazioni, cui per solito lascia nude di prove. Chi sa che a crescergli presso molti concetto non sia concorsa eziandio la maniera un po' disinvolta e inurbana quasi da lui usata verso i filosofi ch'ei chiama dinanzi al suo tribunale, e nella sua Logica e nella sua Grammatica rampogna acerbamente, e loro, fra le altre accuse e colpe, rinfaccia di avere, sviando con certe loro sottilità fuori di strada la moltitudine, contribuito al danno sommo, a suo avviso, per cui le lingue, quali corrono per le bocche degli uomini, non hanno il carattere da lui in esse richiesto di metodi analitici? Per altro, riguardo a questa pretensione di Condillac — osserverò soltanto, che il nostro metafisico, nella sua Opera postuma intitolata con nome specioso* Il linguaggio del calcolo, *rinfresca le stesse idee, e le allarga e commenta copiosamente o almeno diffusamente, tenendo anche in*

essenzialmente distinte una facoltà sola; il che attribuivano alla rozzezza dell'ancor cominciante, e materiale osservazione de' primi che si diedero a filosofare sulla natura umana.

« questa sua ultima fatica lo stile e il vezzo per cui nella più parte delle sue opere « mai non si stanca di ricalcare le proprie orme e chiosare sè stesso. Potrei aggiun- « gere che le sue dottrine, mettendo anche da parte le proposizioni o dubbie od er- « ronee, debbono le sembianze di nuovo all' abbigliamento metafisico che le adorna « o le adombra. Ove se ne spoglino il prestigio dilegua, e rimangono esse note e ri- « cantate da gran tempo e anzi volgari. Bastino questi pochi cenni a porre in mano « alla gioventù a cui s' indirizzano, qualche mezzo onde rimpicciolire il gigante e ri- « durne la misura entro più giusti confini (1). »

Così l' Araldi, circa vent' anni or sono passati (2), *il che non gli dee fruttar poca lode appresso quelli che sappiano quanto il Condillac era esclusivamente riverito, e con quale insulso dileggio si ricevevano le parole di coloro che osassero dubitare alcun poco della purissima luce che quell' autore tramandava, o di metter fuori qualche nome di men fresca data, quando tuttavia fra noi non mancano le reliquie di coloro che nella condillachiana superficialità tutta l' umana sapienza racchiudono, perchè quella è appunto l' unica tinta di sapienza di che essi possono mostrarsi, quasi direi, colorati e dipinti.*

E per tal modo l' opera presente si continua agli altri piccoli lavori da me innanzi ora pubblicati, e si vede non essere che un nuovo passo a quell' unico intendimento a cui ho rivolte le poche mie forze, cioè di contribuire, com' io potessi il meglio, alla ristorazione di quella vera filosofia che ha tanto sofferto ne' tempi moderni da quegli stessi che più suoi divoti e affezionati cultori si dichiaravano, sicchè si può dire ch' ella sia rimasta avvilita e dimenticata ; nel che l' umanità dee conoscere una cagione de' gravissimi mali da' quali fu tanto sbattuta a' tempi nostri e con estreme

(1) Saggio di un' errata di cui sembrano bisognosi alcuni libri elementari delle naturali scienze ecc. *Milano, dalla Stamperia reale MDCCCXII, Vol. I, facc.* 311 *e seg.*

(2) *Oggidì anche la Francia riconosce e sdegna quel tuono prosontuoso che avea tolto il Condillac e la sua scuola la quale si metteva con gran dispetto sotto i piedi tutti gli altri filosofi ; e gioverà vedere nelle seguenti parole di Jouffroy, come, cessato il fanatismo, ora si vegga chiaro anche colà quella verità che tanto tempo prima avea veduto il nostro Araldi ed altri Italiani. « Al tempo, dice Jouffroy, nel quale il signor Royer-Collard cominciò le sue « lezioni* (1811), *la sola filosofia che vi avea in Francia era quella di Condillac. Che questa « filosofia sia buona o cattiva, non è questione che noi vogliamo agitare. Noi ci contentiamo « di affermare ch' essa aveva acquistato in quel tempo l' autorità di un dogma : si comenta- « va, sviluppava, s' attendeva a presentarla sotto le forme più precise e più chiare ; ma non « v' avea uomo che tentasse mettere i principi di essa in questione, sarebbesi detto che Con- « dillac avesse tracciati sì esattamente i contorni della spirito umano, che era fatto oggimai « inutile lo studio dell' originale, e sufficiente a' bisogni dell' intelligenza il trarre delle nuove « copie da quell' ammirabile immagine ch' egli n' avea formata. Condillac non avea fatto cosa, « che potesse guardare i suoi discepoli da un simigliante accecamento. Non solamente egli « non avea loro dato l' avviso che abbiamo detto, ma la sua pretensione era stata a dirittura « questa, che il suo sistema sull' umana intelligenza traducesse e spiegasse compitomente tutti « i fenomeni ch' ella può mai contenere. Per tal modo non potevasi più essere suo discepolo a mez- « zo ; era un rinnegare la sua dottrina il pur metterla in dubbio sopra un solo punto, era « un rinnegarla il solo cercar di completarla. Conveniva fermare i proprii passi con lui, o « dichiararsi suo avversario. »* (Oeuvres complètes de Th. Reid publiées par M. Th. Jouffroy. Introduction).

sofferenze travagliata, e da' quali nell' assenza della vera filosofia non potrà, a mio credere, rimettersi mai, nè trovare o fermezza alle sue infinite agitazioni, o efficace rimedio, od un conforto almeno a' suoi perpetui dolori.

Egli è vero che l' argomento di quest' opera è molto astratto, e lontanissimo in apparenza dalle più vicine e più pratiche necessità degli uomini; ma quando i mali sono profondi, conviene cercarne profondamente le radici. Il pervertimento e la dissoluzione non è già più l' effetto di una fragilità e di una fiacchezza deplorabile delle forze morali dell' uomo; egli si è insinuato assai dentro ed ha viaggiato, per così dire, le immense regioni degli animi, è salito alla mente, si è cangiato in una malizia appensata e fredda: quivi ha guerreggiata la verità, e dopo avere assaliti i veri di conseguenza e quelli direi che formano le prime file, ha portato innanzi gli assalti: ciò che non si potera distruggere, si è disconosciuto, negato, deriso, e non s'è ristato dall' opera di mettere in ischerno e di negare le verità, fino che d' una all' altra non si è pervenuto a conculcar l' ultima, a negare e bestemmiare l' essenza stessa della verità, e nello scetticismo cioè nell' assoluto idiotismo *dell' uomo ha finalmente trovato il Genio del male un luogo acconcio da riporre la prima pietra dell' edificio dell' umana malizia e dell' umana corruzione. Conviene adunque oggimai non trattenersi nella superficie, nè con de' rimedi palliativi coprire a noi medesimi l' enormità delle nostre piaghe; ma in quella vece è necessario che tutti i buoni, i quali possono e sanno, diano mano pronta e concorde a ricostruire la scienza stessa, per ricostruire quindi la morale, per ricostruire finalmente la società scomposta e scommessa; e che nel ricostruire la scienza, incomincino l' opera da' veri più elementari, da' quali tutti gli altri dipendono insieme co' beni figliuoli tutti della verità; e costringano gli scettici a confessare la loro assoluta impotenza di annullare l' intendimento umano e di estinguerne la luce; siccome pure convincano gl'* indifferenti *pubblicamente della menzogna che dicono altrui ed a sè medesimi, quando si spacciano o si persuadono di non curar punto quel vero indelebile che è vita degli esseri razionali, e quel bene eterno a cui sono stati ordinati da Dio e a cui tendono perciò necessariamente ed essenzialmente.*

Egli è dunque intenzione di quest' opera, risalire, quanto si può, fino all' origine in noi della verità, ove sono le sorgenti del fiume della vita; e da quell' origine prima, derivare tutte le umane cognizioni ad un tempo e l' umana certezza; discoprendo così un unico seme, dal quale germogli quella vera filosofia di cui il genere umano abbisogna, la quale mostri in sè i due caratteri da me altrove fermati alla medesima, della UNITÀ *e della* TOTALITÀ (1), *col primo de' quali ella dia consistenza e pace alle cognizioni, col secondo dia quell' immenso pascolo allo spirito umano, del quale egli è famelico, e senza il quale non può reggere, e cader deve necessariamente, come ogni qual volta è sottratto all' uomo un bene essenziale al suo spirito, in una specie d' intellettuale frenesia. La prima verità,* forma *della ragione, essendo unica e semplicissima in sè medesima, dà necessariamente la più perfetta* UNITÀ *a tutto*

(1) *Io prego il lettore di vedere ciò che io dissi intorno all' indole della filosofia che io mi propongo di seguitare, e a' due caratteri che la contraddistinguono, nelle due Prefazioni premesse al volume I ed al volume II degli* Opuscoli Filosofici.

quel sapere che da lei si deriva; e non essendovi alcun sapere che da lei non si derivi e non si parta, necessariamente ella abbraccia il tutto in una fecondità immensa, e quindi è subietto di una filosofia che ha il carattere della TOTALITÀ.

*Conviene dunque giugnere all' essenza della verità quale è a noi cognita in questa vita, ed è questo che prende a fare l' opera presente. Nella qual' opera cominciandosi dal toccare le cose più ovvie, e narrare i sistemi più facili concepiti sull' origine delle idee, quindi mostrandosi le difficoltà da quelli lasciate insolute, poi indicando i mezzi tentati inutilmente da più valentuomini per superarle, e finalmente dandone la vera soluzione, si procura di venir mano mano introducendosi nelle conclusioni più rilevanti, e nel fine di render aperto e manifesto appunto quel pensiero che io toccava; sicchè, conosciuto che cosa sia la verità, si conosca pur com' ella sia l' unità essen*ziale *di tutte le cose, e quindi come non da altro principio se non da essa possa scaturire la filosofia una che noi cerchiamo; come d' altra parte quella filosofia una abbracci essenzialmente il tutto, poichè la* verità *non essendo che l'* essere possibile, *ella è tale che fuori di lei, fuori dell' essere possibile non si ritrova che il nulla.*

L' uomo veramente ha in sè medesimo due bisogni essenziali da soddisfare; l' uno appartiene alla vastità del suo cuore, l' altro per dir così, alla profondità. Egli d' una parte non si sazia nè pure cibando l' universo, e, per quanti esseri contingenti voi gli diate, egli ancora ha un' altra esigenza. La moltitudine degli oggetti, nello stesso tempo che lo incanta e seduce, lo affatica ed opprime; ed è impossibile che l' uomo si sazj di una moltitudine qualunque di oggetti ch' egli non può abbracciare e da' quali tuttavia non può esser empito. Finalmente egli vi dimanderà un ordine nella stessa moltitudine; egli cercherà in quella, qualche cosa di necessario e di uno; e non sarà a pieno mai soddisfatto, fino che non abbia ridotto e sottomesso la immensa varietà ed universalità delle cose a un principio solo, nella cui immutabilità egli ritrovi un riposo e una quiete mentale, dove più altro non gli resti a cercare e desiderare, perchè altro non esiste, dove egli sia empito e non affaticato, dove non manchi nulla, e non manchi nè pure la più assoluta semplicità.

Venuto l' uomo in questo assoluto, venuto nel conoscimento di una verità nella quale il tutto si semplifica e si risolve, oltre a cui non ha inquietezza di ricerche, è calmo, è soddisfatto; egli può vedere tranquillamente altresì qual sia il posto che occupa egli medesimo nel tutto, e come egli debba guardare quel posto, per non violare un ordine che tanto ha cercato, e sottomettersi al principio che unizza tutte le cose, acciocchè anch' egli entri nella grande unità e non la turbi, in quella unità che ha conosciuto per l' estremo voto di sua natura e per il termine de' suoi supremi bisogni. È dunque da quell' unità che abbraccia il tutto che viene un solido fondamento alla morale, e fino a tanto che le scienze s' insegneranno l' una dall' altra spartita, e quasi frammenti sconnessi di grande tempio scrollato o da barbare invasioni diruto, non sarà mai possibile che il sapere umano vada di un passo pari colla morale virtù, e che gli uomini coll' aumento de' lumi si ammigliorino; e se non si ammigliorano, come si può riordinare la società senza i costumi?

Ho già detto ancora, che credo questa essere la teoria dell' Evangelio, e perciò la filosofia del Cristianesimo. Nè fa meraviglia che una filosofia divina per l' uomo

*mostri aver le sue basi nella natura umana, e corrispondere alle essenziali leggi di questa natura per la quale è data. Conciossiachè veramente io non saprei trovare altra dottrina che meglio della cristiana congiunga in sè medesima l'*UNITÀ *più perfetta colla* TOTALITÀ *più assoluta. Se non che, il Cristianesimo non è semplicemente una teoria che additi all'intendimento umano il metodo della verità, o la verità stessa, come può additarla l'uomo all'uomo in parole, ma egli è una virtù altresì invisibile che rende possente nell'uomo la stessa verità: che la rende possente nella mente, ove manifesta ed emette nuova luce e discuopre di sè medesima altre parti prima al vedere umano celate e contese dalla limitazione dell'umana natura; possente nel cuore, a rimutarlo e convertirlo dall'apparenza del bene corruttibile al desiderio e all'amore di quel bene sommo che nella verità stessa gli si è reso più manifesto e più attraente; possente nella vita, che si rinnovella e riconforma al cuore ed alla mente rinnovellati; e nello stesso universo possente, il quale attempera le sue leggi anzi ha le leggi già temperate ab eterno in ossequio e servigio della verità ingrandita e trionfante nella specie umana.*

Quindi le divine Scritture nominano i Cristiani quasi con loro proprio nome quelli che hanno conosciuto la Verità (1). *Ma perchè questa verità, di cui parlano le Scritture, che è il* principio *di tutto il Cristianesimo, dalla cui* parola *esse ci dicono* generati (2) *non è più solo, come io diceva, il lume natural della mente, la verità iniziale, ma sì la verità compita ed assoluta, la verità prima e sussistente, e non quindi una fredda idea nostra, ma una virtù onnipossente, il Verbo stesso di Dio* (3); *perciò in quanto noi partecipiamo in questa vita di cotesta verità divina fondamento del Cristianesimo, e n'esperimentiamo la virtù confortatrice dell'intelletto e reggitrice dell'animo nostro, in tanto le divine Scritture ci dicono che* nella verità sta la grazia di Dio (4), *e che in virtù di lei l'uomo* cammina *nel chiaro lume della* verità (5). *E perciocchè ancora questa Verità compiuta, che pur adopera in noi con somma efficacia e nelle nostre menti risplende, non ci si dà però tutta a vedere svelatamente nella sua propria essenza che è l'essenza di Dio; quindi noi quaggiù dobbiamo* credere *alla sua virtù ciò che non possiamo esperimentare, ed in questo senso la Fede è la virtù primaria del Cristianesimo, la* Fede, *come dicono le Scritture, che si presta alla stessa* Verità, *alla quale chi nega fede è essenzialmente nella dannazione della menzogna* (6). *Quindi non altra ragione assegna il Vangelo del non riconoscere la parola di Cristo se non l'amore della menzogna e il precedente rifiuto della verità* (7).

(1) Qui cognoverunt veritatem. *Jo. Ep. II, c. I.*

(2) Genuit nos verbo veritatis. *Jac. I.*

(3) Ego sum — veritas. *Jo. XIV.*

(4) Gratiam Dei in veritate. *Coloss. I.*

(5) In veritate ambulare. *Jo. Ep. III.*

(6) — elegerit vos Deus — in fide veritatis. *Thessal. Ep. II, c. II.* — Ut judicentur omnes qui non crediderunt veritati. *Ivi.*

(7) Quare loquelam meam non cognoscitis? — Quia non potestis audire sermonem meum. Vos ex patre Diabolo estis — quia non est veritatis in eo. *Jo. VIII.*

Unico dunque è il principio *del Cristianesimo, la* VERITÀ; *e la* VERITÀ *pure è il* principio *della Filosofia; se non che, come in questa la verità si mostra solo per una regola della mente, così in quello ella ci si porge compiuta e intera in sè medesima sussistente siccome una persona divina, la quale parte luce in noi ed opera efficacissima nell'essenza del nostro spirito, e parte velata ed occulta si fa oggetto venerando alla nostra Fede e argomento infinito di tutta nostra speranza. Di che la Filosofia, se pur vuol esser vera, non dee voler essere che una* propedeutica *alla vera Religione: conciossiachè l'uomo sarà più preparato all'adorazione e alla fede, più ch'egli si sarà allontanato dall'errore ed occupato a riconoscere e ad amare anche quell'abbozzo, per così dire, di natural Cristianesimo, che è nell'uomo la naturale verità, un crepuscolo sarei per chiamarlo del Verbo divino* (1).

Questo principio semplicissimo che dà tanta UNITÀ *alla teoria cristiana, è pure quel principio sommamente fecondo onde nella teoria cristiana nascono* TUTTI *i beni; e le stesse scienze umane non prosperano felicemente e con non interrotto progredimento se non quando sono fatte germogli di quel seme, e tralci di quella salda radice. Quindi è che il Cristianesimo portò in sulla terra la civiltà, conseguenza naturale di lui, e la rese indistruttibile come sè stesso; e che introducendosi continuamente più addentro nella società, mette in quella un germe di perfettibilità indefinita, la quale l'orgoglio umano, che ignora sempre i beneficî ed usurpa la gloria altrui, attribuisce a sè medesimo, quella perfettibilità che era incognita alle nazioni che hanno preceduta la venuta di Gesù Cristo, il quale solo, secondo l'ardita frase d'Isaia,* tolse via il freno dell'errore che era nelle mascelle de' popoli (2). *Quindi la stessa baldanza umana, che può nuocere a de' singoli uomini, è oggimai impotente a imbarbarire l'intera umanità; e tutti gli sforzi dell'inferno nel secolo scorso non hanno giovato che a dar nuova prova del nulla degli uomini, e della onnipotenza di quel Redentore che ha rese* sanabili le nazioni (3), *a cui ogni ostacolo è mezzo, e mezzo necessario e calcolato, che aiuta a compire gl' indeclinabili destini della parola evangelica. Sicchè a malgrado dell'apparenze momentaneamente contrarie, si può però dire sicuramente che nulla arresta, nulla trattiene il passo del Cristianesimo; ed all'opposto si può ripetere anche a' dì nostri quello che diceva s. Atanasio, che « oggimai non ha più progressi la gentilesca sapienza; ma più tosto quella che « prima era, a gradi a gradi di continuo svanisce »* (4). *Nella quale efficacia e sicuro effetto della parola di Dio, i Padri della Chiesa additarono la riprova e quasi il suggello della sua divinità; perciocchè la parola divina è d'un effetto certo; e a questo segno chiamava Cristo medesimo quando diceva « Tutti quanti vennero sono « ladri e assassini, e le pecore non hanno loro dato ascolto. — Io sono il buon pa-*

(1) Quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Jo. I.*

(2) *Is. XXX.* — fraenum erroris quod erat in maxillis populorum.

(3) Sap. I.

(4) Nullos item progressus habet Gentilium sapientia: sed potius quae antea erat sensim evanescit. *S. Athan.* De Incarnat. Verbi Dei, *n.* 55.

« *store, e conosco le mie pecore, e quelle che son mie conoscono me* » (1); *e ancora* « *Di quelli che hai dato a me non ho perduto nessuno* » (2).

Ma perciocchè tutti gli effetti del Cristianesimo (*e quando dico gli effetti del Cristianesimo dico tutti i beni possibili dell'uomo*) *escono e pullulano di quell' unica radice della Verità sussistente, perciò la natura di questa sublime istituzione che Cristianesimo si appella è tale che non ha bisogno d' altro travaglio che di coltivare la sua radice perch' ella da sè medesima poi produca i mirabili effetti suoi*; *e di qui la* semplicità *del Cristiano, che non sembra inteso che ad una sola cosa, e questa pure fuori di tutti i confini della terra, e tuttavia per una riflessa e inaspettata conseguenza essa produce fuori di sè anche la felicità degli uomini nella vita presente, e la perfezione sociale inattesa comparisce sulla terra da sè medesima. Di che il Vangelo dice, che Gesù Cristo, sebbene non abbia insegnato nè le arti meccaniche nè le scienze naturali, tuttavia ha insegnata* ogni verità (3); *e fu la possanza feconda di questa virtù radicale del Cristianesimo che condusse i Padri della Chiesa ad esortar gli uomini a rinunziare alle profane cognizioni, onde il filosofo e martire s. Giustino esortava i Greci alla cristiana sapienza descrivendone l'indole genuina colle seguenti parole:* « *Quel nostro capitano, il Verbo divino, che a noi assiduamente presiede,* « *non vuole destertà di corpo, o bellezza di volto, o alti spiriti di nobile sangue: ma* « *sì un' anima pura e munita di santimonia. Imperciocchè per lo Verbo una cotal* « *forza ci pervade tutti (ed oh stromento acconcissimo a fugare i gravi affetti! oh* « *magisterio opportuno ad estinguere l'insito fuoco dell'anima!); la qual forza non* « *ci rende già poeti, non filosofi, nè oratori eccellenti, ma sì con uno interiore am-* « *maestramento da soggetti alla morte ci rende immortali, e da uomini Iddii. Acco-* « *statevi, o Greci, imparate, fatevi come son io, poichè anch' io m' era siccome voi.* « *Me ha preso e la forza invitta della dottrina, e l' efficacia del Verbo; poichè sic-* « *come incantatore perito fuga un formidabil serpente dopo averlo tratto dal suo na-* « *scondiglio, così il Verbo dagl'intimi penetrali dell' animo caccia gli affetti de' sensi,* « *e massime la cupidigia, della quale ha origine ogni più pauroso effetto, le inimici-* « *zie, le risse, l'invidia, le emulazioni, le ire, e l' altre passioni simili a queste. Il* « *perchè, espulsa la cupidigia, l'anima consegue tranquillità e serenità* » (4). *Egli è dunque colla riforma dell'uomo, col rinnovarlo, col ricongiungerlo a Dio, col renderlo immortale e divino, che il Cristianesimo l'ha reso, quasi piccola giunta all' immenso beneficio, fortunato autore dell' arti umane, e felice cultore delle scienze, e atto a formare una società libera, pacifica, felice, quale può avervi in terra, simile in qualche cosa ad una società di celesti, in una parola la società cristiana che abbraccia il mondo, e che si perfeziona co' secoli che dura il mondo.*

E i Padri della Chiesa, nello stesso tempo che dimostravano questa UNITA' *del Cristianesimo nel suo principio, la Verità increata, e che dicevano, la forza del Ver-*

(1) Omnes quotquot venerunt fures sunt et latrones, et non audierunt eos oves. — Ego sum pastor bonus, et cognosco oves meas, et cognoscunt me meae. *Jo. X.*

(2) *Jo. XVII.*

(3) *Jo. XVI.*

(4) Oratio ad Graecos, *n.* 5.

bo, entrando in noi, non mirare a formarci poeti, filosofi, oratori eccellenti; sentivano però ancora la TOTALITÀ *de' suoi effetti, ne' quali tutte abbracciava necessariamente le conseguenti verità, nè aver vi poteva verità alcuna, che proprietà de' Cristiani non fosse cioè di quegli uomini che professano un culto alla sussistente Verità. Il perchè non era che s' escludesse nulla della vera sapienza; ma tutte le arti e le scienze gentilesche dovean perire naturalmente, perchè rami d' un ceppo guasto e non durevole, l' ingegno umano abbandonato a sè stesso; e compir così doveano la profezia di Gesù Cristo « Ogni piantagione che non fu piantuta dal Padre mio ce- « leste, sarà diradicata »* (1); *tutte si doveano rinnovellare uscendo da radice cristiana, e dovevano anch' esse farsi cristiane. Il perchè lo stesso s. Giustino scrivea d' avere abbandonati gli autori profani « non perchè le istituzioni di Platone sieno « aliene da Cristo, ma perchè al tutto non sono simili, siccome pure quelle degli al- « tri, degli stoici, e de' poeti e degl' istorici. Poichè ciascuno, ove vedeva alcuna « parte della divina ragione disseminata a sè stessa consenziente, parlava in un mo- « do preclaro. Ma quando poi in cose al tutto gravissime battagliavano insieme, mo- « stravano con ciò nè di aver conseguita una scienza più sublime degli altri uomini, « nè una cognizione ben munita contro gli assalti. Tutte le cose adunque, quali elle « sieno, che eccellentemente si trovano dette appo gli altri, appartengono a noi Cri- « stiani. Imperciocchè noi adoriamo ed amiamo secondo Dio il Verbo nato dall' in- « genito e inenarrabile Dio, mentre per noi s' è egli umanato acciocchè reso parteci- « pe de' nostri patimenti porgesse a questi rimedio. Conciossiachè tutti gli scrittori « per lo seme della ragione in essi inscrito poterono vedere pure il vero, ma alquan- « to oscuramente. Chè altro è il seme* (2) *di alcuna cosa e l' imitazione concessa a « tenor delle forze; altro la cosa stessa di cui è conceduta la comunicazione e l' imi- « tazione secondo la grazia »* (3).

E che di tutte le verità e di tutte le buone dottrine i Cristiani abbiano una lor peculiar proprietà e diritto conseguente alla natura della loro professione di Cristiani, questa è dottrina comune de' Padri, i quali difesero questo diritto e quasi come un punto d' onore cristiano il sostennero; giacchè, dice s. Agostino, « se per avven- « tura quelli che si chiamano filosofi dissero alcune cose vere e alla nostra fede ac- « comodate, da essi si debbono torre e siccome da ingiusti possessori in nostro uso « vendicare » (4).

Il perchè Clemente Alessandrino, conoscendo quest' efficacia e fecondità del Vangelo, diceva che, predicandosi questo già in tutto il mondo, non era più Grecia sola ed Atene la terra destinata al magisterio della sapienza, ma oggimai tutto il mondo era fatto una Grecia e un' Atene; e non più alle scuole profane conveniva recarsi,

(1) *Matth. XV.*

(2) *Questo seme di s. Giustino che è il lume della ragione, risponde alla espressione che noi usiamo per indicare il lume della ragione, di essere* iniziale.

(3) Apologia secunda, *n.* 13.

(4) Qui Philosophi vocantur si qua forte vera et fidei nostrae accomoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. *De Doctr. Christ. II, XL.*

ma sì udire lo stesso Verbo venuto tra noi (1); *poichè le arti e le scienze gentilesche erano senza radice*, *ma quelle che dal Verbo divino germinavano erano anch' esse divinizzate e fatte parti della* scienza della verità (2). *Per tal modo non pure l'* UNITÀ *e nell' unità la* TOTALITÀ *delle cognizioni richiede e mostra in sè il Cristianesimo, ma l'ordine ancora e la loro legittima generazione, senza la quale nè la totalità è piena, nè la scienza può essere permanente e nel genere umano efficace. E di vero se la gentilesca civiltà fu racchiusa quasi nella sola Grecia, ed ebbe un periodo di piccola durata; la civiltà rinata figlia del Cristianesimo pervase ben presto l' Europa tutta, e già il dirla europea è poco; perciocchè la sua continua tendenza a diffondersi in tutte le parti del mondo è così manifesta, che non si può a meno di dare a lei anche il titolo di cattolica, che caratterizza e segna la religione che la produce.*

Ella fu questa Religione sublime che abolì la schiavitù, e che compose la grande società di uomini liberi la quale si chiama Chiesa cattolica, e che ciò fece senza alcuno sforzo violento, ma solo comunicando agli uomini la cognizione della divina verità, secondo la predizione del fondator della Chiesa il quale avea detto « E co- « noscerete la verità, e la verità vi farà liberi » (3)*; vera libertà, figlia primogenita della virtù, secondo l' ammaestramento del medesimo divin fondatore; « In verità vi dico, che ciascuno che fa il peccato è servo del peccato »* (4). *E veramente la sola servitù a Dio è quella che può sottrarre dalla servitù dell' uomo; e il decreto dell' emancipazione del genere umano per questo è coevo e immedesimato col primo precetto del decalogo dell' adorazione divina, avendo Iddio ad un tempo e stabilito nel suo popolo il culto, e promulgata la libertà in quelle solenni parole:* Dominum Deum tuum adorabis, et ILLI SOLI servies (5). *La Verità dunque è il principio della* giustizia *: giacchè in essa l'uomo si santifica* (6) *: e l'effetto della giustizia, che nell'adorazione di Dio massimamente consiste, è la libertà, la pace, la felicità della società umana. La società adunque formata dalla verità, la Chiesa cattolica, è essenzialmente libera, sebbene il mondo ingiusto non cessa di tentare quant'è da sè di aggravarla di catene, quel mondo che* ritien sempre la verità di Dio nella ingiustizia (7); *e questa libertà essenziale è l'effetto necessario del principio del Cristianesimo che è la* verità;

(1) Quam ob rem, ut mihi videtur, cum ipsum verbum ad nos venit caelitus, non sunt nobis amplius frequentandae hominum scholae, nec Athenae, reliqua Graecia, aut etiam Jonia studiorum causa adeundae. Nam si hoc utamur magistro qui sanctis virtutibus, opificio, salute, beneficio, legislatione, vaticinio, doctrina complevit omnia; nulla est doctrina quam is non tradit, ipsique, hoc est verbo, universus jam orbis terrarum Athenae atque Graecia factus est. *Cohortatio ad Gentes*, *n.* 11.

(2) Scientia veritatis, *così senz'altro è chiamato il Cristianesimo nelle divine Scritture. Ved. s. Paol. Ep. II. ad Timoth. c. III.*

(3) Et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos. *Jo. VIII.*

(4) Amen, amen dico vobis, quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati. *Jo. VIII.*

(5) *Luc. IV.*

(6) Sanctificati in veritate. *Jo. XVII.*

(7) Qui veritatem Dei in injustitia detinent. *Rom. I.*

e come il progresso della verità fra gli uomini non può più essere fermato nè rallentato dagli sforzi dell' umana e della infernale perversità, così non può essere a meno che anche i progressi della libertà della Chiesa cattolica non sieno continui e sempre più luminosi. Infelici quelli che, dominati da amore di una fragile e transitoria potenza su questa terra, pensano di potere assudditare a sè medesimi quella Chiesa che non è soggetta che al solo Dio! e beati que' generosi che per la libertà della Chiesa combattono le guerre del Signore, il nome de' quali fia sempre onorato e rammemorato con infinito amore nella società, che non può giammai venir meno, de' giusti!

Tali sono gli effetti della verità, *principio della Religione in quant' è completa e divina ed all' uomo naturalmente celata, ma per opera di Dio resa fonte di grazia ad un tempo ed oggetto di fede; e principio della Filosofia in quanto nella nostra intelligenza naturalmente rifulge siccome un lume, o idea prima, o una regola dei giudizi: di che si vede come la Filosofia non si può confondere colla religione, e tuttavia dee con essa esser mirabilmente d'accordo, e ad essa utilmente servire.*

Questa è la relazione che ha la Filosofia contenuta nell' opera che io presento al pubblico col Cristianesimo; e nell' esporla io ho creduto di soddisfare a un debito che hanno gli autori di aprire e manifestare candidamente fino dal principio il proprio carattere, e farsi da' loro lettori chiaramente conoscere; perciocchè mi è sempre paruto ignobile vizio quel tenersi celati, ciò che affettano alcuni o troppo timidi fra' buoni, o insidiosi e perfidi fra i malvagi, ai quali solo veramente il nascondere e dissimulare e disguisare i proprî sentimenti è in qualche modo da consentire. Ma l' additare il nesso pel quale si attiene la mia colla filosofia del Cristianesimo, ho creduto che fosse da me dovuto massimamente alla grande società cristiana, alla quale i miei lettori nella massima loro parte apparterranno. Conciossiachè è ben conveniente che i Cristiani, ove venga loro un nuovo libro filosofico presentato, dimandino incontanente qual è la connessione che ha quel libro colla Religione ch' essi professano, giacchè in questa essi ripongono le loro supreme speranze e i loro beni essenziali: ed hanno diritto di esser in ciò informati accuratamente; e per quanta sia l' indifferenza de' tempi nostri, per quanto sia intepidito il fervore della pietà, è cosa però certa che i battezzati, presi nella grande loro massa, la prima cosa fanno quella ricerca, e se non espressamente, almeno tacitamente in fondo de' loro cuori. Essi la fanno talora senza volerlo, senza accorgersene, senza saperlo essi medesimi: tanto intima è l' azione della religione negli uomini! tanto profonda è l' impressione che lascia nell' umana natura il Cristianesimo! Io dovea dunque alla grande società dei Cristiani tale dichiarazione; io la dovea poi ancora peculiarmente a questa mia diletta Italia ond' ho la vita e la favella, a questa Italia mantenitrice devota della fede de' veri suoi padri, e che di tanta fedeltà fa la sua gloria più bella; ed a questa eterna città dov' io scrivo, nella quale è la pietra fondamentale dell' edificio della Chiesa, ove di tutte le nazioni concorrono gli uomini siccome alla loro patria, e si mescolano insieme siccome in una medesima cittadinanza, ove i credenti sparsi per l' universo si ricongiungono, si riabbracciano a' piedi di un padre comune, nel volto del quale mirano l' immagine viva di Gesù Cristo.

Soddisfatto adunque a questo mio dovere, di mostrare quale sia lo spirito della

filosofia da me professata e creduta l'unica vera, l'unica salutare agli uomini, non sarà inutile l'accennare ancora gli ostacoli maggiori ch'io veggo contrapporsi ai progressi della medesima; il che io farò qui brevemente.

E non intendo io già di favellare della continua opposizione che fa l'uomo malvagio ai progressi della Verità, o della continua persecuzione che tiene accesa e rinfiamma il mondo contro alla Chiesa. Questi ostacoli non soggiacciono al nostro volere, ma sono in mano della divina Provvidenza, la quale li guida con inenarrabile sapienza a produrre e compire la massima gloria e il preordinato trionfo di Cristo. Io intendo parlare di quegli ostacoli che poniamo noi stessi agli avanzamenti della Filosofia di cui il mondo sente il maggior bisogno e che la Religione dimanda e chiede oggidì con istanza, acciocchè sieno rimossi dalle mani degli uomini tanti libri pieni di dottrine pericolose e false ed ancora sovente scopertamente irreligiose ed empie.

Questi ostacoli che talora pongono i buoni senza sapere che male si facciano, nascono da poca cognizione dell'intima natura della Religione e della filosofia, e da nulla cognizione dello stato e de' bisogni della presente società. Questi vi diranno non essere necessario di mettere in mezzo delle questioni difficili, perchè alla felicità degli uomini basta la semplicità del Vangelo. Io ho già risposto a questo colla dottrina de' Padri di sopra recata: i Padri conoscevano nel Vangelo la pienezza della verità, e sapevano che le scuole gentilesche dopo di lui erano inutili, ch'egli aveva in sè onde soddisfare a tutti i bisogni dell'uomo. Ma perchè ciò? In che senso dicevano essi questo? Essi voleano dire, che il Vangelo conteneva una dottrina la quale nobilitava e rialzava essenzialmente lo stato morale e intellettuale dell'uomo; e l'uomo nobilitato dal Vangelo, e fino congiunto strettamente con Dio, l'uomo cristiano in una parola, era fatto idoneo a ricreare da sè medesimo tutte le arti e le scienze più veramente e più nobilmente, e a riformare la società; sicchè non era a lui più necessario il mendicare a' Gentili la loro affettata ed impura sapienza piena di fuoco e d'errore: di che, l'avanzamento delle cognizioni, non che contrario, è anzi il naturale effetto dell'Evangelio, ed è pe' suoi effetti che l'Evangelio, soddisfa a tutti gli umani bisogni. E Dio medesimo aiutò il progresso delle dottrine col permettere che insorgessero gl'increduli e gli eretici a contraddire ed oppugnare la verità, e così mettessero in necessità i buoni di renderla più manifesta e di scuoprirne la fecondità. Perocchè il più delle volte non siamo già noi di nostra spontanea volontà; sono i nostri avversarii, più inquieti e più prudenti di noi (1), che ci traggono in mezzo alle più ardue questioni della natura umana e di Dio, e con queste trattazioni a cui ci costringono ci danno occasione di guadagnare un immenso tesoro di vera e inestimabil dottrina. Io porrò dunque contro questa specie di ostacolo le parole di sant'Ilario, che se a' suoi tempi convenivano, molto più a' nostri convengono: « È uopo « guardarsi, egli diceva, dalla filosofia; e non tanto evitar gli studî delle umane « tradizioni (2), quanto confutarli. — Poichè non essendovi cosa che non possa la

(1) Luc. XVI.

(2) Ecco come anche l'errore ha le sue tradizioni. E come sono caratterizzate queste tradizioni dell'errore da' Padri? Con dar loro semplicemente il nome di umane. Tanto poco l'uman genere, ove si consideri da sè solo, è atto ad essere il giudice della verità!

« *sapienza di Dio, e potendo Iddio tutte le cose in essa sapienza, nè la ragione op-*
« *ponendosi alla sua possanza, nè la sua possanza alla ragione, conviene che quelli*
« *che predicano Cristo, contraddicano alle irreligiose e imperfette dottrine del mondo*
« *colla scienza della onnipotenza sapiente, secondo il detto del beato Apostolo :* Le
« nostre armi non sono carnali, ma è la potenza di Dio atta a struggere le difese
« e annullare le ragioni contrapposte e ogni alterezza che si levi contro la scienza
« di Dio. *Non lasciò dunque la Fede nuda e povera di ragioni ; la quale, sebbene*
« *sia principalissima cosa per la salute, tuttavia non essendo munita di dottrina,*
« *avrà sì nelle battaglie un recesso sicuro ove rifugiarsi, ma non potrà mantenere*
« *una sicurtà ferma facendo fronte ; e sarà come sono gli accampamenti agl' infermi*
« *dopo la fuga, non come sono gli accampamenti a quelli che, oltre ad essi, hanno*
« *ancora una non iscossa nè punto atterrita fortezza* » (1).

V'è un altro genere di que' buoni che mettono ostacolo al progresso della filosofia; e sono quelli che, allassati da molti tentativi mal riusciti, o con esito incerto per la disparità delle opinioni, abbandonano per eccesso di stanchezza ogni studio filosofico, e, senza accorgersi che è sola pochezza di loro forze particolari quella che vien meno alla fatica, vogliono erigere in regola universale quella loro inerzia alla quale essi si son lasciati cadere: conciossiachè difficile cosa è all'uomo di attribuire a proprio difetto ciò che gl' interviene; ma più tosto è presto di giustificare sè medesimo, facendo dipendere ciò che è suo proprio vizio, da una legge universale della natura umana e della stessa verità, e la impone altrui anche talvolta scortesemente, pretendendo che gli altri tutti lo somiglino in ciò che è difettoso, dando colpa agli altri se non lo assomigliano. Nè fa meraviglia che a' nostri tempi nasca il fastidio delle filosofiche disputazioni, quando già s. Gregorio Nazianzeno così scriveva nel quarto secolo della Chiesa: « *Noi, lassi dalla moltitudine delle questio-*
« *ni, siamo fatti simili a quelli che patiscono noia de' cibi: poichè come quelli che*
« *hanno a schifo una vivanda, tutte le rifiutano; così noi attediati da una disputa-*
« *zione, ci vengono a nausea egualmente tutte le dispute* » (2). *Costoro pertanto declamano ingiustamente contro la filosofia, e pretendono di poter mettere da parte tutte quelle questioni imbarazzanti, come essi dicono; le quali non sono, a parer loro, che cagioni d' interminabili liti, e che niuna vera edificazione apportano. Ma oh quanto sono costoro lontani dal conoscere la natura umana! quanto dall' aver misurate le proprie forze! Essi presumono di tirare una linea di separazione fra verità e verità, e dichiarar quelle utili, queste superflue; e intanto non sanno che la verità, tutta quanta ella è, è un bisogno essenziale della nostra natura; che questa natura aspira con tanto più di ardore alle cognizioni, quanto queste sono più ardue, più peregrine, più arcane; e che le forze de' singoli uomini sono così limitate, ch' essi non possono giugnere a contendere e vietare all' umanità nè pure la più piccola particella di verità; perocchè l' umanità non si lascerà impor mai questo limite arbitra-*

(1) *Lib. XII.* De Trinit. *n.* 10. Cavendum igitur adversus philosophiam est; et humanarum traditionum non tam evitanda sunt studia quam refutanda etc.

(2) *Oratio XXXI.*

rio ed ingiusto, e l'inquisizione del vero sarà sempre all'uman genere tanto libera quanto l'aria e la luce, tanto aperta quanto aperta l'ha fatta per esso Iddio.

La stanchezza nella ricerca del vero produce diversi effetti nelle varie maniere di uomini, e tutti nocevoli al progresso della buona filosofia.

In alcuni produce il pronto acconciarsi alle prime opinioni che odono, non pensando, che ove le verità eterne alle umane cose vengono applicate, sono soggette alla fallacia di queste, e qual perciò cautela e diligenza si richiede innanzi di credere fermamente che le applicazioni fatte sieno riuseite certe e sicure. Di questa lassa maniera di pensare già parlava Minuzio Felice, scrivendo « Non è difficile a mostrare « che nelle cose umane tutto è dubbio, incerto, sospeso, e anzi verisimile che vero. « Tanto maggiormente egli fa maraviglia, come alcuni, vinti dal tedio d'investigare « perfettamente la verità, succombono con temerità di giudizio ad ogni opinione, « anzichè perseverare esplorando con pertinace diligenza » (1).

Altri poi di maggiore ingegno forniti presumono, con non poco a dir vero di baldanzosa confidenza, di poter metter termine a tutte le questioni, inventando essi stessi e foggiando de' sistemi semplici ed universali, cioè composti di poche idee; i quali però non sono punto più felici de' sistemi di quelli che li hanno preceduti, e non possono meglio soddisfare alle difficili questioni che presenta la natura umana, perocchè arbitrariamente escludono molte ricerche, e si racchiudono in un breve circolo di cognizioni e sommamente incompleto, da essi, giusta il proprio comodo, misurato e delineato. Questi nuocono assai al progresso del vero, sì perchè rivestono talora di splendida eloquenza i loro errori (2)*, e lusingano altrui colla facilità, colla semplicità, e collo splendore di poche e talor vere e sante sentenze; e massime poi col disprezzo profondo di che ricuoprono tutti quelli che non senton con essi; imperocchè sono essi entrati in sì miserabile persuasione, che tutto ciò che v' ha d'importante per gli uomini sia già compreso nel descritto giro di loro dottrine; e per uno zelo inordinato predicono le più triste conseguenze di tutto ciò che non è quanto dicon essi, e dichiarano ben sovente eterodosse o ancora atee tutte l'altre opinioni dalle loro non tanto forse contrarie quanto diverse. E troppi sono costoro, tirati in errore dalla specie del bene che di far si propongono, e che tanto poco prudentemente sanno fare; i vizi de' quali conviene diligentemente come scogli evitare; e per questo appunto io ho tolto a farne con pochi cenni il ritratto, perchè nella rettitudine delle loro intenzioni forse altro non si richiede ad essi, acciocchè si emendino, che di abbattersi a vedere come in lucido specchio riflessa la fedele loro immagine.*

Questo genere però, come gli altri accennati, non vuolsi credere che sia nuovo de' nostri tempi; perocchè qual cosa v' ha di nuovo sotto al sole? o quali sono i difetti della natura umana, che solo a' nostri tempi sieno cominciati?

Il seme del difetto che ho descritto, e al quale anche i buoni per infermità sog-

(1) Nullum negotium est patefacere omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa, magisque omnia verisimilia quam vera. Quo magis mirum est non nullos taedio iuvestigandae poenitus veritatis cuilibet opinioni temere succumbere, quam in explorando pertinaci diligentia perseverare. *In Octavio.*

(2) *De la Mennais.*

giacciono, è tutto in una soverchia fidanza che prende l'uomo di sè medesimo, e in una speranza esagerata di potere assai facilmente metter rimedio a' disordini, e condurre gli uomini per una via regia a toccare su questa terra un termine di perfezione, alla quale o mai o solo coll'opera di lunghi secoli potranno pervenire. Si presenta alla mente cosa, che parrebbe dover essere utile a conseguire questo ottimo fine, s'ella fosse nella natura umana e nell'ordine delle cose? E bene; non si guarda già più se quella cosa sia nella natura umana, se sia nell'ordine delle cose: ma inescati quelli che la vagheggiano dal vantaggio ch'ella presenta al loro pensiero, affermano sicuramente che quella è legge della natura, che quella è già nell'ordine delle cose. E onde mosse la teoria che pose il supremo ed unico criterio di certezza nel consentimento del genere umano, se non dal pensiero, che sarebbe pur utile che gli uomini avessero un criterio facile, universale, il quale, senza le spine che si trovano nell'applicazione degli altri criterî, desse le singole verità belle ed espresse (1)*? Parve ad alcuno che sarebbe stato utile se fosse esistito un criterio della verità così pronto, così facile; gli parve altresì che tale facilità si trovava, se il consentimento del genere umano fosse stato il criterio. Dunque egli è il criterio, si conchiuse: non si esaminò più s'egli è in fatto; ma il desiderio della grande utilità aspettatane bastò a proclamarlo per tale. E onde venne la confidenza che metteva Leibnizio nelle regole logiche, per non nominare l'Arte magna di Raimondo Lullo, o di Giordano Bruno? onde la speranza di rinvenire quella lingua o scrittura universale, colla quale agevolmente si potesse condurre una disputazione al suo termine e trovarne il vero risultamento? Non dall'esame intimo, io credo, della natura della cosa, la quale avrebbe a questi valenti ingegni mostrato fino a qual segno l'autore della natura giudicò bene di fornir l'uomo di stromenti acconci al scioglimento delle più intricate questioni; ma sì bene dal vivo pensiero della grande utilità che al loro giudizio si affacciava, dove quell'arte de' segni universale si fosse trovata; quasi così ragionassero: un mezzo tanto utile dee trovarsi di necessità nella natura delle cose. E quale è poi il fonte di tante teorie contrarie fra loro e stranissime che fecero i pubblicisti sull'origine e sulla natura della società? Essi si dispensarono veramente il più delle volte dal considerare il fatto della cosa; ma si appagarono d'ideare ciò ch'essi credettero più vantaggioso, e tale descrissero la natura della società umana, non quale era, ma quale essi volevano risolutamente che fosse. Perchè il tragico d'Asti con tanta sicurtà e confidenza giunse a scrivere che la società si dovea ridurre a tali ordini che l'uomo non fosse più in potestà di nuocere all'altr'uomo, venendo con ciò in un medesimo concetto in cui era venuto il sofista di Koenisberga col suo* stato giuridico? *Certamente perchè gli parve che ciò dovesse essere sommamente utile:*

(1) *Quando si ricorre ad un'autorità per conoscere il vero, se l'autorità è infallibile, s'ha il vero messo in termini per così dire. All'incontro un principio o criterio di ragione, non dà il vero a dirittura, ma solo la via per trovarlo, o dedurlo ragionando. Perciò, posta un'autorità infallibile, non s'ha più bisogno di altro ragionamento per rinvenire la verità. Quindi si sperò di potere eliminare tutti i sistemi filosofici, e far di meno di tanto intricate questioni, col dichiarare il genere umano giudice infallibile di tutte le questioni nelle quali l'uomo può conseguire certezza. Il genere umano però dopo una tale dichiarazione restò nè più nè meno quello che era prima; e la sua autorità nè crebbe nè scemò punto.*

del ricercar poi s' egli era possibile, non si diede pensiero alcuno, perciocchè non gli cadde nè pure nell' animo di sospettare che la natura degli uomini ricusasse di ricevere quel regolamento che la mente di lui volcva pure imporle siccome di tutti savissimo e giovevolissimo. E onde finalmente le leggi arbitrarie che tanti scrittori di diritto naturale come leggi proprie della natura ci spacciano, se non da ciò, che a loro giudizio giova ch' esse sieno tali? onde tanti arbitrî, non dirò io anche nelle società civili, ma mi contenterò di dire nella legislazione delle arti belle, giacchè anche la bellezza stessa per esser bella dovea prestare il suo ossequio alle regole delle arti, e vedere se a quelle era sì o no conforme? Tutti questi scorsi de' savî umani, i quali trasvanno nel cercare il bene prefiggendosi d' ottenerlo là dov' egli non è, ma dove pensano ch' egli debba essere, nascono per questo, ch' essi da una parte presumono bene della natura delle cose, e giudicano che questa natura non sia formata a caso, e con istoltezza, ma sì con legge di sapienza e di sovrana bontà, e in questo a dir vero ottimamente giudicano; ma dall' altra poi presumono ancor meglio di sè stessi, e non cade loro nè pure in sospetto che quella legge, ch' essi considerano siccome sapientissima ed ottima, non sia appunto quella della natura; di che bene spesso rimangono ingannati; perocchè talora, contro il loro avviso, le leggi della natura sono più sapienti e più buone di quelle ch' essi aveano immaginate, e che avevano desiderato che fosser leggi della natura, e per questo desiderio le avevano altresì dichiarate tali, e tali fors' anche accanitamente difese. Chè in vero, oh quanto il senno infinito della natura vince il senno limitato dell' uomo! e quanto spesso quella legge che l' uomo vuole imporre alla natura siccome savissima ed ottima, è non dirò solo stolta e trista, ma dirò ancora assurda! Non basta dunque che l' uomo nutra in sè un principio di benevolenza, se questo principio non è ancora o infrenato da una giusta modestia, o guidato da un senno acquisito con umile studio sulla natura delle cose. All' uomo non resta in somma, che di farsi discepolo alla natura; di scrutarla, e non prevenirla; di rilevarne le leggi, e non formargliele: non isbigottendosi poi se quelle leggi ch' egli rileva essere nella natura sì fisica come intellettuale o morale, sieno altre da quelle che gli mostravano dover essere le vane sue prevenzioni, ma rimanendo sempre fedele alla credenza viva di una sapienza altissima che il tutto corregge e governa, e, là dove gli resta occulto il vantaggio della legge osservata, prolungandone pazientemente lo studio: perciocchè colla meditazione più profonda di quella legge, o vi scoprirà una sapienza che gli sarà di stupendo ammaestramento, o, se si rimarrà nel bujo tuttavia, egli nel bujo stesso godrà di una luce maggiore che dolcemente l' opprime; e così perverrà al conseguimento di una Filosofia non irosa agli uomini, non dura dominatrice, e concorde col Cristianesimo, giacchè l' autore della natura è l' autore altresì del Vangelo.

Ma il libro presente non presume che di tracciare le prime linee di questa desiderabile Filosofia. Che se queste prime e poche linee sono tirate fedelmente dietro alla norma della natura, se i miei voti sono retti, se lo spirito della filosofia ch' io propongo ai popoli civili consuona allo spirito della loro Religione; che i buoni dieno mano alla stessa opera! che ammendino fraternamente i miei falli, ed aggiungano ciò che manca al mio difetto!

NUOVO SAGGIO

SULLA

ORIGINE DELLE IDEE

NUOVO SAGGIO

SULL'

ORIGINE DELLE IDEE

SEZIONE PRIMA

PRINCIPJ DA SEGUIRSI IN QUESTE RICERCHE.

CAPITOLO I.

DE' DUE PRINCIPJ DEL METODO FILOSOFICO.

I principj che noi vogliamo tenere innanzi agli occhi in questi nostri ragionamenti sono due.

Il primo: « nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere meno di quanto fa bisogno a spiegarli. »

Di ciò evidente è la ragione: fino che non assumi tutto ciò che è necessario, tu non puoi mai dire d'essere pervenuto ad assegnar loro una sufficiente cagione; il che torna al medesimo che una ragion che li spieghi. Così, poniamo, chi osserva questi due fatti dell'umana sensibilità, la sensazione de' colori e quella de' suoni, e pretende di render ragione d'amendue dando all'uomo un solo senso, cioè il solo udito od il solo vedere; questi non rende punto la ragione completa di que' due fatti: perocchè se vuol ridurli tutti e due al vedere, non potrà egli mai fare intendere come l'occhio senta i suoni; e se vorrà ridurli tutti e due all'udito, egli non potrà mai spiegare, in modo che valga, la sensazion de' colori.

Il secondo principio si è: « non si dee assumere più di ciò che è necessario a render ragione de' fatti (1). »

Tutto ciò che si assume più che non è necessario alla detta spiegazione, riesce superfluo ed al tutto gratuito; il che è quanto a dir cosa che, come gratuitamente si afferma, così gratuitamente si può rifiutare e negare. A ragione d'esempio, chi pigliasse due sensi, e li desse all'uomo unicamente per ispiegare con essi una sola specie di sensazioni; questi si renderebbe ridicolo, assegnando ad un genere solo di fatti due cagioni, l'una delle quali riesce evidentemente superflua, e perciò senza senno introdotta.

(1) È facile accorgersi, che questi due principj, presi insieme, non sono che il principio della ragion sufficiente diviso nelle due parti delle quali si compone.

Perciò chi medita sulla natura dello spirito umano, dee riconoscere ed ammettere 1.° tutto ciò che è necessario a render ragione di tutti que' fatti caratteristici che si posson raccorre con una diligente o completa osservazione; 2.° non dee riconoscere ed ammettere nulla di più, per guisa che quanto egli ammette sia sempre il *menomo possibile*, o sia, « di tutte le complete spiegazioni de' fatti dello spirito umano egli prefe- « risca quella che è la più semplice, e che esige meno supposizioni dell'altre. »

CAPITOLO II.

DI DUE FILOSOFIE, L'UNA VOLGARE E L'ALTRA DOTTA, E DE' DUE MANCAMENTI DELLE MEDESIME.

Ora come sono due i principî che prescrivono un metodo esatto e genuino nelle filosofiche investigazioni, così parimente i difetti delle teorie che si sono formate intorno allo spirito umano non possono esser che due: perocchè altre sogliono offendere contro il primo principio, non assumendo quanto basta a spiegare tutti i fatti: altre all'incontro peccano nel secondo principio, ammettendo assai agevolmente nello spirito delle cose non necessarie alla spiegazione de' fatti che l'osservazione presenta, e immaginando alcune ipotesi al tutto superflue al fine che si propongono.

Malagevole cosa è cansare questi due scogli: e quando alla scienza filosofica, sicuramente procedendo, non incontrasse di rompere nè l'uno nè l'altro di essi, ella si potrebbe con ragione affermare prossima alla sua perfezione. Conciossiachè non si può toccare un tal termine, anzi che 1.° non sia stata resa già piena e completa l'osservazion de' fatti; 2.° non si abbiano con quella finezza e sagacità che è necessaria a così arduo lavoro, distinti accuratamente e separati i fatti caratteristici o sia gli *specifici* da tutti gli altri che non presentano se non varietà accidentali, o ripetizioni infeconde di fatti uguali; 3.° finalmente, non si abbia conosciuta e pesata da una parte la forza delle ragioni che si assumono alla spiegazione di quelle varie specie di fatti, dall'altra la vera difficoltà che hanno i fatti medesimi a ricevere una spiegazione; perciocchè se queste due cose non furono misurate accuratamente e pesate colla perspicacia di un filosofico intendimento, o le ragioni offerte saranno invalide, o ci avrà in esse qualche cosa d'avanzo, senza che noi punto ce ne avvediamo.

Gli errori ne' quali incappa una volgare filosofia, nascono dalla mancanza di alcuna o di tutte queste tre parti, e sogliono essere contro il primo de' due principî da me sopra indicati.

La filosofia volgare (1) non si appoggia mai sopra una osservazione completa; non sa classificare i fatti osservati, o sia distinguere dentro ad essi i caratteristici dai non caratteristici; ma tosto ch'ella abbiane raccolto un gran numero, si crede già molto ricca; ignorando che la ricchezza delle osservazioni non dipende punto dal numero de' fatti comuni e

(1) Chiamo *filosofia volgare* quella filosofia imperfetta che rimane nel volgo de' filosofi tuttavia, in un tempo, nel quale il mondo possiede già delle grandi e profonde cognizioni filosofiche, come pur sono quelle depositate in tanti libri tramandatici dall'antichità e da' secoli posteriori fino a noi. Nel secolo scorso si è voluto rinunziare a tutta l'eredità de' nostri padri: la filosofia ricominciò allora a comparir bambina: in questo stato io amo dirla *volgare*; perchè è l'uso del volgo quello di toglier le questioni nel primo aspetto ch'elle presentano, anche quando esse hanno già mutato stato e natura, come avviene quando sono state segno ed oggetto d'una filosofia più matura e profonda. Cartesio diede lo scandalo di accingersi egli solo, si può dire, e con pochissimo studio di quelli che il precedettero, all'edifizio filosofico, al quale avevano posto mano e già alto levatolo tutti i secoli precedenti: la sua gran mente, o le poche idee ricevute dalle scuole, e messe a profitto senza confessarlo, fors'anco senza accorgersene, lo salvò da molti errori; e se l'opera sua fu imperfetta, fu tuttavia portentosa, considerata come l'opera sarei per dire di una sola mente. Locke che, dotato di tanto meno ingegno di Cartesio, volle usare la stessa franchezza, confidando nella sua povera ragione individuale, segnò la vera epoca della filosofia volgare o bambina di cui favello.

simili, ma dal numero de' caratteristici, o sia di quelli che contrassegnano una specie: e finalmente essa non penetra nell'interiore natura del fatto medesimo, e non coglie in che consista la difficoltà di esser prodotto, nè sente di che forza debba essere la ragione che lo spieghi: in tutte queste parti riesce imperfetta e manchevole la volgare filosofia.

L'imperfezione di un pensar volgare è facile a sentirsi da ciascuno avvezzo un poco a riflettere; giacchè non v'ha uomo che non abbia poco od assai trattata la plebe, e che non abbia potuto osservare la maniera del suo pensare.

Nella maniera del pensare plebeo noi troviamo due cose in apparenza opposte tra loro, e che dipendono dalla stessa cagione, cioè dalla mancanza delle tre condizioni di sopra accennate come necessarie al pensar filosofico. Osservate da una parte, che la plebe non si fa punto maraviglia di cose che sono in sè stesse le più maravigliose, unicamente perchè quelle passano tutto giorno sotto i suoi sguardi; e se voi dimanderete di esse ragione, ella crederà di potervi soddisfare immediatamente, rendendovene alcuna che a lei torna naturalissima e facilissima; e mancherà poco che non sorrida alla vostra semplicità, perchè non la sapevate quella ragione, o che faceste mostra di non saperla. Quindi accade che tutti gl'idioti hanno pochissime interrogazioni da fare a sè stessi: non vedono che pochissime difficoltà, cioè le difficoltà straordinarie: e queste poche le si sanno sciorre immantinente con ragioni o più veramente con supposizioni grossolane, delle quali non è ad essi la menoma cagione di dubitare. Ma fate nascere nel loro capo qualche dubbio sulla soluzione da lor data: aprite loro qualche nodo della questione, in modo che bene il sentano. Là dove voi siate riuscito a far loro concepire un tal nodo, il primo loro moto sarà quello che gli porterà all'estremo opposto. E mentre, prima di fermarsi al difficile, risolvevano la questione senza scontrarci il più piccolo intoppo, di poi, capita in essi l'obbiezione, penerete assaissimo a far loro entrare la ragion vera altresì e adatta a spiegare quel fatto; e ve li avrete altrettanto difficili a concedervi l'efficacia della ragione da voi suggerita, quanto erano prima indulgenti ad ammettere la ragione trovata da essi.

Ciò che voglio con ciò osservare si è, che il difetto di quelle teorie, le quali nella spiegazione de' fatti dello spirito umano assumono una ragione insufficiente per difetto, si attiene alla maniera de' volgari ragionamenti; e all'incontro il difetto di quelle teorie, che per ispiegare i fatti dello spirito umano assumono più del necessario, di coloro suol essere, che non sono nuovi al tutto e pur ora accostati alla filosofia, ma che hanno già fatto entro ad essa qualche progresso, e vi hanno già veduto delle difficoltà con filosofica penetrazione, sebbene non hanno poi saputo trovare alle medesime la ragion più semplice che le spieghi, la quale non occorre mai alla mente se non dopo assai lungo tempo: perocchè le prime ragioni sono sempre ipotetiche e molto complicate e ingroppate, le quali si ricevono e si ammettono tuttavia dall'impazienza della mente umana che non sa averne all'istante delle migliori alle mani, nè soffre di restarne priva intieramente.

Di che si possono distinguere quasi tre periodi della filosofia: nel primo periodo v'ha una filosofia *volgare*, indulgente con sè medesima, e che o non vede o vede oscuramente le difficoltà, e che perciò le spiega con delle ipotesi grossamente o almeno confusamente da lei immaginate: nel secondo periodo la filosofia si è resa *dotta*, e ha già ben sentite le difficoltà che si attraversano alle prime sue ipotesi; quindi disdegna le antiche e volgari teorie; e questo è il tempo nel quale si fabbricano de' sistemi ingegnosi e difficili, ma che solitamente peccano per eccesso, come i primi peccavano per difetto. In questi due periodi la filosofia è difettosa: il difetto del primo nasce perchè ella è nuova alle difficoltà; il difetto del secondo nasce perchè ella è nuova allo scioglimento della difficoltà. Quando ella, perfezionandosi via più, corregge questi difetti e rende le teorie semplici ad un tempo e complete, allora ella è entrata nel terzo periodo, che è quello della sua perfezione.

CAPITOLO III.

DEL MANCAMENTO DELLA FILOSOFIA LOCKIANA.

Il rivolgimento delle idee operato da Locke e da'suoi partigiani, non consistette propriamente in qualche grande ristorazione operata nella filosofia: consistette nell'averla tratta fuori da'chiusi recinti delle scuole, e fatta risonare agli orecchi del volgo.

Io riconosco in questo non tanto un merito di quell'uomo, quanto un bisogno di tutto il suo secolo, che, fosse per questo solo, sarà sempre mai memorabile.

A me in vero non è pensiero tanto lieto, nè immaginazione tanto giuliva quanto quella di poter chiamare gli uomini tutti a parte delle più sublimi dottrine che tanto elevano la mente e nobilitano i cuori.

Al contrario, mi è triste e angustioso il vedere rinserrate le dottrine più eccellenti e più care all'umana intelligenza, in un piccolo numero di mortali quasi direbbesi privilegiati: e vederle possedute da essi come una proprietà esclusiva, dalla quale sembri che, per un non so quale arbitrario diritto di conquista, si escluda tutta intera l'umanità. Non ha egli qualche cosa di odioso, di urtante, questa scienza ombratile e scolastica, che pare inimica alla pubblica luce, e che si mostra ne'suoi modi, volea dire, simile ad una setta, che fa uso di una lingua, o anzi di un gergo suo proprio, vietato alla comunanza umana, che si presenta in atteggiamento ambizioso, o almeno strano, almeno singolare, e che pare nascondere qualche secreto, qualche misterioso suo scopo? Così sfugge cotesta scienza, ravvolta in sè medesima, e che pur si vanta generatrice di tutte le arti, la umana società? così abborrisce selvatica il domestico conversare, e il trattare amico coll'umana famiglia? Ha dunque essa, fiera di nuova specie, de'covili irreperibili, delle solitudini sue proprie, ove proveda a'suoi propri interessi, cauta di non mescolarli con quelli del genere umano? O fu data dal cielo solo a pochissimi la ragione, e, quasi un branco di pecore, l'umana specie andrà sempre dopo la voce o la verga individuale, non potrà mai opinare in corpo, mai pronunciare in ciò onde la nobiltà sua propria e la felicità dipende?

Questi pensieri, che sì facilmente si svegliano in un animo non pervertito, eccitano alla più viva gratitudine verso di quelli che si affaticano a far partecipe il maggior numero possibile d'uomini delle alte cognizioni, che si ingegnano di svilupparle e porle nel modo più facile e più evidente, acconciandole al pensare più comune; acciocchè il medesimo volgo possa in qualche modo godersi l'amabile aspetto di quelle verità; e sia sollevato ad una condizione migliore, alla qual prima si ersero soli i pochi individui più sottili, più curiosi o più fortunati; e massimamente acciocchè l'uman genere, colla sua maggiorità, portando il senso comune nelle interminabili questioni de'dotti, li richiami forse, giudice severo ed udito, a migliori occupazioni ed a più sani pensieri, quando li vede aspirare ad una celebrità vana, perchè consistente in vittorie vane e momentanee sulla opinione, anzichè in veri vantaggi recati allo spirito dell'uomo ed alla società.

Ma nel medesimo tempo che una forza irresistibile della buona natura ci spinge ad applaudire a così umani consigli, non sentiamo pur noi qualche cosa in ciò di difficile? qualche molesto dubbio non ci trattien forse dall'accordare liberamente a noi stessi delle troppe ampie e generose speranze? non è egli evidente che, se noi non vogliamo ciecamente ingannarci rendendoci facile ciò che ci piace, dobbiamo vedere in quest'opera delle grandi difficoltà? non pare egli un assurdo tentativo, una credulità filosofica quella, che in poco tempo si possa insegnare a filosofare a tutti gli uomini? dico a filosofare sopra le materie più ardue, sulle quali non sono giammai potuti ancora convenire i pochi dotti, e molte volte si sono scambievolmente accusati di non intendere nè manco il punto della questione agitata? Se tante sollecitudini e tante pene costò il generalizzare la sola istituzione delle scuole elementari, ove si tratta d'insegnare solo a leggere e

scrivere (istituzione che non è però ancora generale), onde si potrà sperare che la filosofia, presentata al volgo in una lingua acconcia alla sna intelligenza, sia da lni intesa, e sanamente intesa? Perocchè non parlo della forsennatezza di chi volesse che fosse dal volgo altresì (quasi causa de'principî delle lettere recata da giudicarsi in cospetto del popolo) gindicata (1). Se mai noi possiamo erigere l'animo nostro ad una speranza così ridente, così lusinghevole, di vedere nn giorno nel genere umano un assembramento mirabile di sapienti; se questo non è nn vano sogno, fors'anche un sogno dell'nmana baldanza; egli è certo però, cho tanto non si può che rimettere ad un tempo così lontano e così indeterminato, che nè anche l'occhio della mente più perspicace il può torre e segnare nell'avvenire; e anche questa estrema età, cho noi pur lasciamo cara losinga all'animo degli amici degli nomini, non ci lice lasciarla che qual tenue possibilità, per non metter confini arbitrarî alla perfettibilità umana, o via meglio alla divina provvidenza.

Intanto era ben naturale, che chi traeva tostamente in cospetto del volgo, non apparecchiato ancora a riceverla, la filosofia, e dava alla medesima l'idioma volgare, le avrebbe dato altresì nn portamento ed nna maniera di ragionare alquanto simile a quella de'snoi nditori.

Egli è per questo che la filosofia lockiana 1.° dà a vedere ovecchessia nna osservazione incompleta, e specialmente di que'fatti cui per cogliere coll'atto dell'attenzion nostra, fa bisogno che noi abbiam questa assai desta e sempre riflessa su noi medesimi, e talora anche riflessa di più riflessioni: cosa a che fare il comune degli nomini è interamente inetto; 2.° dà a vedere leggerissimo discernimento in distinguere e fermare i fatti caratteristici, cioè qnelli che formano nna nnova specie, da'fatti simili e variati solo accidentalmente. Universale vizio è degli scrittori di questa scnola la scrupolosa esattezza ed attività di raccorre e di ammassare fatti simili, e moltiplicare esempî; e la maggiore negligenza nell'indicare le varie specie de'medesimi; 3.° finalmente questa scnola non vede qnasi mai dove stia il forte della questione, e perciò sprezza agevolmente i lavori de'filosofi precessori, rinunziando così all'eredità delle dottrine che ci hanno lasciata i secoli precedenti. Quand'ella ragiona de'grandi filosofi che si sono assottigliati a trovare nna conveniente soluzione alle più difficili questioni, li dichiara autorevolmente sognatori; giacchè non capisce la ragione de'loro sforzi, non vede la necessità de'partiti da loro presi per soddisfare agli offerti qnesiti: e mette da banda le loro teorie con poche e dignitose parole, fors'anche con un sorriso, beata di trovarsi immnne da quel cattivo gnsto in filosofia.

Quindi il difetto di questa scnola filosofica, specialmente nel sno primo stadio, consiste assai più in dar mano a spiegare i fatti dello spirito con troppa confidenza e con ragioni insufficienti, che nel contrario difetto, di torli a spiegar con ragioni che in sè tengano di snperflno, cioè pin che la spiegazione medesima non esige. Ma quindi appresso, tali scrittori, fatti accorti di alcune difficoltà non vedute da'primi loro maestri, si assottigliarono qnanto poterono il pin a risolverle, ed allora parvero incontentabili di tutte le solnzioni.

(1) C'è nna ripugnanza e contraddizione nei termini tanto nella opinione che il volgo giudichi i suoi reggitori, quanto in quella che la plebe giudichi i suoi maestri. Il voler mettere in alto la più bassa parte della umanità è una manifesta pazsia, è un voler capovolgere l'ordino di tutte lo cose. Con queste assurdità non si dee confondere il sistema di quelli che in tutto lo cose predicano doversi appellare, come a gran giudice, al senso comune. Inteso ragionevolmente il sistema di questi ultimi, egli non tendo se non a reprimere la temerità o la baldanza individuale degli uomini: o a mettere in trono, per così dire, la società, l'umanità tutta intera; lasciando però nella società o nella umanità l'ordine, che, n'è il legame e la forma stabilitavi dalla divina provvidenza. Nello stesso tempo che faccio notare la differensa di questi due sistemi, e che dichiaro il primo assurdo e ripugnante, non intendo di attribuire l'interpretazione che io do del secondo, a questo o a quello scrittore: non parlo io qui che delle dottrine, senza alludere ad opinioni personali di alcuno.

Questo mancamento della lockiana filosofia, la fece poco stimata ad alcuni grandi uomini del tempo suo (1); ma avendo ella ottenuto l'aura popolare, e il favore di una setta che pur allora rendeasi potente spacciandosi l'amica del popolo, riuscì a portare un breve trionfo, quasi direi, nella universale opinione. Il tempo nel quale ella venne alla luce, portava delle circostanze a lei favorevolissime: la filosofia delle scuole era, si può dire, infracidita; e Cartesio vi avea già dato il crollo, sostituendo solo alcuni pensieri profondi, ma troppo pochi per tenere il luogo di un completo sistema di filosofia, del quale il mondo abbisognava. Era dunque naturale che, spendendosi vie più nel popolo la coltura delle lettere, e acquistando questo nella società un peso maggiore che non aveva per innanzi, egli venisse a prevalere colla opinione sua non solo in ciò che atteneva a'propri interessi, ma ben anco nel giudicare intorno alle filosofie.

Di questo che io assegno alla scuola lockiana, potrà aversi un piccolo cenno nella questione che son per trattare; perciocchè dovendo io giustificarmi del dare che fo alla ragione umana una unica forma che chiamo la forma della verità (2), per far questo io debbo dimostrare che solo con tale sistema si possono evitare i due scogli ne' quali ruppero fin qui le diverse teorie che ne' moderni tempi apparirono. E primieramente debbo parlare del sistema di quelli che non assumono abbastanza a spiegare l'origine delle idee; di poi del sistema di quelli che ammettono troppo più che non ci bisogna: finalmente sono in dovere di provare che la teoria DELL'UNICA FORMA DELLA RAGIONE, tenendo il mezzo fra questi due scogli, evita sì l'uno che l'altro: e che di tutte le spiegazioni complete del fatto di cui parlo, essa è la più semplice, quella cioè che assume e suppone meno dell'altre.

Ma perchè questo mio assunto non si estende a dare una teoria di tutto ciò che si osserva nello spirito umano, ma solo a spiegare l'origine delle idee, converrà innanzi tratto, che io mi faccia a sporre brevemente e chiaramente, il più che per me si possa, la natura intima di cotal fatto, e porre così sott'occhio de' miei lettori lo stato della questione, e il nodo pel quale ella non sia veramente di troppo agevole scioglimento.

(1) Leibnizio giudicò la filosofia di Locke una filosofia meschina; ma scrivendone egli contro, s'accorse del vantaggio che quella avea dall'essere popolare, e il fece notare a' lettori suoi nella prefazione de' *Nuovi Saggi sull' Intendimento umano*: « Egli è più popolare di me (di« ce, parlando di Locke) ed io sono forzato ad essere alcuna volta un poco più *acroamatico* e « più astratto; ciò che non è punto un vantaggio per me, massimamente scrivendo in una lin« gua vivente. » Fu tuttavia per questo che Leibnizio tolse a scrivere i detti Saggi in lingua francese, per poter renderli in qualche modo volgari: ma era tropp'arduo render volgare ciò che è sublime.

(2) Ved. il Vol. I. degli *Opuscoli Filosofici*, facc. 98, e seg.

SEZIONE SECONDA

DIFFICOLTÀ CHE S'INCONTRA NELLO SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE.

CAPITOLO UNICO.

ESPOSIZIONE DELLA DIFFICOLTÀ.

Il fatto adunque che io mi propongo spiegare, si è quello dell'esistenza delle idee o sia delle cognizioni umane: espressioni che voglio prendere come equivalenti (1).

L'uomo possiede delle cognizioni, pensa a varie cose, ha in somma delle idee. Io non cerco ora che cosa sieno queste idee; ma, checchè si sieno, io dimando: onde queste si producono, per quale cagione si trovano nello spirito suo? Ecco la dimanda che ciascuno può fare a sè stesso, ma alla quale ciascuno non può egualmente rispondere; ecco la celebre questione dell'origine delle idee, che divise fra loro le scuole e i filosofi di tutti i secoli.

Per indicare, il più brevemente che si possa, dove stia la difficoltà, facciamo il seguente ragionamento.

Quando noi formiamo un giudizio, abbiamo bisogno di possedere già nella nostra mente delle nozioni generali.

A ragione d'esempio, quando diciamo « questo foglio di carta è bianco, » o pure « quest'uomo è sapiente » noi dobbiamo avere precedentemente l'idea generale della bianchezza e della sapienza; perocchè altrimenti non potremmo attribuire questi predicati a questi piuttosto che a quei soggetti.

Sarebbe lungo dimostrar ciò per induzione in tutte le specie di giudizi; tuttavia questo si può sempre fare esattamente; e in conseguenza di ciò dimostrare che un giudizio non è se non quell'operazione colla quale noi uniamo un dato predicato ad un dato soggetto; e quindi che in questa operazione della nostra mente 1.° noi percepiamo il soggetto ed il predicato a parte come due cose mentalmente distinte, cioè, tali, nell'una delle quali noi possiamo fissare la nostra attenzione esclusivamente, e così distinguerla dall'altra; 2.° noi uniamo queste due cose, o sia riconosciamo che sono unite in natura, cioè noi fissiamo la nostra attenzione non già nell'uno de' due termini in separato, ma nel loro rapporto d'unione nel soggetto.

Essendo questa l'analisi del giudizio, si vede per essa, che noi in sì fatta operazione primieramente concepiamo un predicato distinto dal soggetto, senza di che non potremmo fare il giudizio; ed un predicato distinto dal soggetto contiene sempre una nozione generale, giacchè fino che non è ad un soggetto congiunto, egli si può congiungere a più soggetti, anzi ad un numero infinito di soggetti possibili; il che è appunto ciò che significa la parola « generale » applicata alle nozioni od idee.

Ma se l'umana mente non può fare quella operazione che si chiama giudizio, senz'essere prima in possesso di qualche nozione od idea generale; come poi avviene che l'umana mente si formi le idee generali?

È facile cosa osservare che la mente umana non può formarsi un'idea generale se non in uno di questi due modi 1.° o coll'*astrazione*. 2.° o con un *giudizio*.

(1) Di vero ogni idea dà qualche cognizione; potrebbe però negarsi che le idee pure od astratte, non presentando per sè alcuna notizia di cose reali, formino la *cognizione* propriamente detta: qualche cosa di simile a questa distinzione si trova in Aristotile; ma ella non è necessaria al mio intendimento presente: e d'altro lato si può sempre, in un senso lato, dare, il titolo di cognizione ad ogni maniera d'idee.

Coll'*astrazione* noi possiamo trarre un'idea generale da un' idea particolare, facendo col nostro spirito sopra questa idea particolare le seguenti operazioni: 1.° la scomposizione di lei nei due elementi de' quali ella si compone, cioè *a*) nel comune *b*) e nel proprio; 2.° l'abbandono del proprio; 3.° la fissazione della nostra attenzione sopra le sole *note comuni*, le quali sono appunto le idee generali che noi cerchiamo.

Ora si osservi 1.° che tutte queste tre operazioni del nostro spirito, facendosi da noi sopra una idea particolare, si esercitano sopra un' idea che già è in noi, ondecchè l'abbiamo acquistata; 2.° quindi esse non sono rivolte ad altro fine che ad osservare la nota, o idea comune sola ed isolata, non già a farla esistere o ingenerarla nello spirito nostro.

Ma per osservare l'*idea* comune e generale che si afferma contenersi nelle nostre idee particolari (1), bisogna supporre che in esse idee particolari ella già si contenga: perciocchè altrimenti noi non la ci potremmo osservare giammai, nè fermare in essa la nostra attenzione, ov'ella già non ci fosse.

La via dunque dell'*astrazione* non vale punto a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee *comuni* e *generali*, come si è creduto da certe scuole di filosofi: vale solo a farcele *osservare* là dov'elle già sono precedentemente formate; vale ad appurarcele, a dividercele da ogni altro elemento eterogeneo, cioè che a loro non appartiene, acciocchè noi le abbiamo presenti alla nostra attenzione pure e perfettamente isolate.

Non resta adunque, che noi ci formiamo le idee comuni o generali se non col *giudizio*.

Ma noi abbiamo veduto che ogni giudizio suppone che in noi abbiamo già precedentemente formata qualche idea generale: perciocchè il giudizio non è che una operazione della mente che fa uso appunto di un' idea generale, cioè che la applica ad un soggetto, e così ripone questo soggetto in qualche classe di cose che viene determinata dall'idea generale: per esempio, giudicando che un uomo è buono, io ripongo quell' uomo nella classe di cose formata dall'idea generale della bontà: e il medesimo si può dire di qualunque altro giudizio.

Pertanto se l'uomo non può cominciare a giudicare che mediante un'idea generale, è manifestamente impossibile spiegare la *formazione* di tutte le idee generali mediante de' *giudizi;* ma egli fa bisogno al tutto di supporre che nell' uomo preesista, innanzi a tutti i giudizi suoi, una qualche idea generale, colla quale a bel principio egli possa giudicare, e in tal modo venirsi mano mano formando tutte le altre idee.

Tale è la difficoltà brevemente esposta che si presenta a chi si accinge di spiegare, senza pregiudizi di scuola e senza arbitrî volgari, l'origine delle idee: difficoltà che in progresso di queste ricerche verrà facendosi via più manifesta, e che dura troppo vorrà parere a que'filosofi che si avvisano di potere da'soli sensi dedurre tutte quelle idee che l'ossservazione e la coscienza attestano essere dall'uom possedute.

(1) Conviene qui dire una parola sulla denominazione d' « idea particolare. » Particolare non è un'idea, se non in quanto, nel mio spirito, ella si sta attaccata ad un individuo: tostochè poi dall'oggetto individuale si stacchi, ella acquista della generalità: imperciocchè, fatta libera, può applicarsi da me a piacere ad un infinito numero d'individui uguali. Ciò che v'ha adunque di assolutamente proprio in un' idea, è solo l' individuo a cui ella aderisce, e che non forma veramente parte dell' idea stessa, ma è qualche cosa di eterogeneo dall' idea congiuntale non per natura, ma per opera dello spirito intelligente. Perciò idea « pura » equivale per noi a idea « generale. » Tutto ciò riceverà piena luce nel progresso di quest'opera.

SEZIONE TERZA

TEORIE FALSE PER DIFETTO, CIOÈ PERCHÈ NON ASSEGNANO ALLE IDEE UNA SUFFICIENTE CAGIONE.

La difficoltà da me ora esposta si è offerta sotto diversi aspetti alla mente di tutti i grandi filosofi, i quali hanno immaginato delle ingegnose ipotesi per risolverla. Esaminiamo, prima di aprire la nostra opinione, i principali sistemi da loro inventati: il primo che ci si affaccia è quello di Locke.

CAPITOLO I.

LOCKE.

ARTICOLO I.

Sistema lockiano.

Convien confessare, che il celebre Locke vide meno degli altri la difficoltà di cui favelliamo, o certo, egli non la considerò: tuttavia noi la vedremo venire anche a lui tosto tra' piedi nel suo cammino.

Questo filosofo, senza trovare la menoma difficoltà, vi fa uscire a bella prima tutte le idee dalla ***sensazione*** e dalla ***riflessione***, quasi, sarei per dire, come sgorga da due ampi fori l'acqua d'un fonte.

ARTICOLO II.

Locke venendo a spiegare l'origine dell'idea di sostanza, si affaccia alla difficoltà e non la ravvisa.

Stabilito così da lui un sistema, fino dal principio de' suoi ragionamenti (1) egli passa ad applicarla; passa a riandare tutte le varie specie d'idee, e a mostrare come dalla sensazione e dalla riflessione vengano tutte formandosi agevolmente.

Quest' applicazione è troppo lodevole, perocchè è quella sola che potea dar la riprnova del sistema abbracciato, e mostrarlo veramente soddisfacente se era tale in fatto; e se non era, scoprirne i difetti.

E veramente in essa fu che gli corse il nodo sotto la mano: fra le varie specie d'idee gli venne ancora innanzi l'idea di ***sostanza***; ed invano egli si assottigliò per ispiegare sì come si poteva ella prodursi dal solo sentire e riflettere.

Ma fatto accorto di tale impedimento, piuttosto che riconoscere qualche difetto nel principio del sistema, e confessare che i due fonti da lui stabiliti nella sensazione e

(1) Tale è il metodo di Locke: non dee credersi che parta da' fatti e venga a stabilire i principî: egli veramente parte da' principî, e poi scende a dar con essi la spiegazione de' fatti. Più o meno questo metodo stesso hanno tutti quelli della scuola sua fino a Cabanis, a Destutt-Tracy, a Gioia ecc. Che merito resta dunque ad essi rispetto al metodo filosofico? Quello di gridar sempre che si dee fare il contrario, che si dee cominciar da' fatti, ed ascendere passo passo a' principî. Non è picciol merito l'inculcare ciò che va bene; prendiamo da tutti il buono, e il resto lasciamolo andare.

riflessione non bastavano a produrre tutte le nostre idee, egli trovò un'altra via a cessare la difficoltà, cioè quella di pur negare che esista l'idea di sostanza. « Io confesso, « egli dice, che v'ha un'idea (1) che sarebbe generalmente utile agli uomini, perocchè essa è il soggetto generale de' loro discorsi (2), ov'essi introducono quest'idea « come se la conoscessero effettivamente (3): io voglio parlare dell'idea di sostanza, « che non abbiamo, nè possiamo avere per via di sensazione o di riflessione. »

Il ragionamento di Locke, messo in dialogo, riesce a questo.

Locke. L'origine delle idee, come ogni altra parte, si dee trattare per via dei fatti.

Obbiettatore. Io sono al tutto con voi: ma da quai fatti, di grazia, movete, per ispiegare l'origine delle idee?

Locke. Dalla sensazione e dalla riflessione.

Obbiettatore. Or come deducete poi da queste due facoltà l'idea di sostanza?

Locke. Ella non si può dedurre; dunque non esiste.

Obbiettatore. Amico, in questo vostro ragionamento voi partiste certo da due fatti, cioè dall'esistenza della sensazione e della riflessione; ma voi escludete poi un altro fatto quale è quello dell'idea di sostanza, perchè non vi riesce di dedurlo dai fatti primitivi e soli da voi stabiliti (4). Ora poi vi credete in diritto di negare un fatto, solo perchè egli non discende da quei fatti che voi avete prescelto? La maniera di provare o di negare i fatti è l'*osservazione*, e non il *ragionamento*: voi partite dal ragionamento, e con esso è che escludete un fatto: questo non è un conservare il metodo ottimamente da voi stabilito. Il dire: l'idea di sostanza non esiste, perchè non può esistere, perchè non discende dalla sensazione e dalla riflessione; è appunto uno sragionare tutto a ritroso del buon metodo. Secondo questo metodo voi dovete prima cercare se l'idea di sostanza esiste, ed assicurarvene bene; e se trovate vero questo fatto, voi dovete dire: dunque può esistere. All'incontro voi cominciate a cercare, se può esistere: cioè se si può comporre insieme con alcuni vostri principi arbitrari: e perchè non vel sapete conciliare colla teoria da voi prima abbracciata, perciò è che voi la negate al tutto. Non è egli questo un abusare di alcuni fatti a danno di altri fatti? Ogni sistema, per ipotetico che sia, si appoggia sempre su alcuni fatti: il difetto di ogni sistema è nel trascegliere alcuni fatti particolari fra tutti, e volere ridurre ad essi soli ogni cosa: il vero merito del metodo che parte dai fatti, non istà dunque in porre a base delle proprie dottrine qualche fatto staccato; sta nell'ammetterli tutti insieme, non rifiutandone alcuno; sta, brevemente, in una osservazione piena, imparziale, e non prevenuta da qualche ipotesi ciecamente diletta..

Io non so che potesse rispondere a queste osservazioni il partigiano della lockiana filosofia.

(1) Singolare contraddizione! v'ha un'idea, la quale non v'ha punto!!

(2) Come può esser soggetto generale de' discorsi ciò che non è un'idea? Che possa essere soggetto di discorso una *cosa* che non esiste, s'intende; ma che possa essere soggetto di discorso ciò che nè pure *si pensa*, ciò che nè pure è un'idea, questo mi è affatto inintelligibile! è un misterio metafisico del lockismo!

(3) Di nuovo, gli uomini usano di un'*idea*, la introducono in tutti i loro discorsi, ma fanno tutto ciò senz'averla! Come questo possa essere, lascio a spiegarlo a questa classe di filosofi che si piccano di più chiarezza, e di più rigore ne' ragionamenti.

(4) Questa esclusione sistematica non è già un fatto; è un principio: fu per questo che io diceva che Locke comincia da' principi e scende a spiegare i fatti. Il dire « non esistono che questi due fatti, la sensazione e la riflessione » non è un fatto; è un principio che ammette dei fatti, e che ne esclude arbitrariamente degli altri.

ARTICOLO III.

Il nostro spirito non può fare a meno dell' idea di sostanza.

Che se Locke, in vece di osservare se l'idea di sostanza veramente esiste, volea pur dimandare se può esistere, egli si sarebbe avveduto, per poco che avesse riflettuto alla cosa, che anzi ella non poteva non esistere.

Senza di essa gli uomini non possono ragionare nè colla mente nè col discorso: egli medesimo riconosce ch' ella forma l'argomento generale degli umani ragionamenti. Senza di essa gli uomini non possono concepire l'esistenza di qualche cosa o corporea o spirituale, qualunque sia: ma tuttavia la concepiscono: dunque l'idea di sostanza è percepita, è posseduta dall' uomo.

Un rispettabile filosofo italiano fa al proposito nostro l'osservazione medesima. « La « nozione della sostanza doveva molto imbarazzare gl' ideologi, dic' egli, qualora vi « avessero di buona fede meditato. Essi insegnavano, che noi non percepiamo altra « cosa, se non che le nostre modificazioni; da questo principio segue, che o noi non « abbiamo alcun'idea della sostanza, o che questa idea debba esser in noi indipen- « dente da' sentimenti. La prima supposizione è smentita dall'intimo senso, e dallo « stesso linguaggio di Locke e di Condillac: questi filosofi confessano, che noi siamo « obbligati d' immaginare un sostegno incognito alle qualità; ciò è lo stesso che am- « mettere nello spirito una certa nozione quale che siasi della sostanza, indipendente- « mente da' sentimenti. Si dica quanto si vuole, che questa idea è un' idea vaga, oscu- « ra; è necessario convenire, che essa è il centro a cui si riferiscono le qualità, e che « senza di essa non possiamo formarci l'idea di un oggetto sensibile (1). »

ARTICOLO IV.

Perchè dalle sole sensazioni non possa venire l'idea di sostanza.

Ma ond' è questa difficoltà insuperabile, trovata da Locke medesimo, nello spiegare come ci possa nascere l'idea di sostanza dalle sole sensazioni esterne od interne?

A me rincresce di dover qui quasi a principio di queste ricerche sottoporre all'analisi l'idea di sostanza: giacchè questo argomento difficile molto più agevolmente io l'avrei potuto trattare in sulla fine, cominciando cioè da cose più facili: ma perocchè pur debbo, tenterò di farlo nel modo il più chiaro che per me si possa.

La difficoltà adunque sta in questo. Una sensazione che noi proviamo, esterna ovvero interna, è tutta unita con noi: non è che una modificazione del nostro natural sentimento; noi sentiamo in un modo passivo; e nulla nel ricevere le sensazioni ha che fare il nostro intendimento. All' incontro, possiamo noi pensare ad una sostanza senza che la consideriamo come una cosa che sussiste in sè, che è soggetto di modificazioni ella medesima e non è punto una modificazione, una cosa perciò che non si può percepire da' sensi, ma solo dall'attività dell' intelletto? L' idea adunque di sostanza è interamente diversa da qualunque sensazione: ella ha delle altre qualità che nulla hanno che fare co' sensi: dunque non può essere racchiusa nella sensazione, nè si può in essa rinvenire. Ma ecco alcune differenze essenziali fra l' idea di sensazione e l' idea di sostanza.

Prima differenza: la sensazione è soggettiva, cioè una modificazione di noi, soggetto: la sostanza, noi la percepiamo come oggettiva, cioè come un oggetto del nostro pensiero, una cosa presente a noi, che non forma parte di noi stessi.

(1) *Lettere filosofiche ecc. del Barone Pasquale Galluppi da Tropea. Messina, presso Giuseppe Pappalardo 1827.*

Seconda differenza: la sensazione è un accidente che non sussiste in sè, ma in noi: la sostanza come noi la concepiamo, sussiste in sè.

Terza differenza: la sensazione è la passione del soggetto, mentre la sostanza può essere il soggetto stesso senziente.

Quarta differenza: la sensazione è l'effetto di ciò che cade sotto i sensi; mentre la sostanza rimane nel pensiero, rimosse tutte le qualità sensibili: sicchè è qualche cosa che non è nel sensibile, perchè tutto ciò che è nel sensibile si suppone già rimosso per opera della nostra mente.

La sostanza in somma noi la pensiamo mediante il seguente ragionamento: « Le « qualità sensibili non potrebbero essere senza un sostegno. Ma le qualità sensibili so- « no, la sensazione è quella che ce ne avvisa. Dunque c'è pure il sostegno, il sog- « getto di queste qualità sensibili, che si chiama sostanza. »

Tutto ciò che fa la sensazione è avvisarci dell'esistenza delle qualità sensibili: essa non va più in là.

Il dedurre da quelle la necessità di una sostanza, è l'opera del pensiero: e questo la deduce dal principio seguente: « Le qualità sensibili non possono esistere senza un sostegno. »

Ma onde il pensiero nostro trae un tal principio? dall'esperienza delle sensibili qualità? non già: perocchè l'esperienza non ha mai mostrato questo sostegno, essendo al tutto insensibile. Se questo sostegno non è mai caduto sotto i sensi, nè può cadere, onde adunque si argomenta ch'egli esista? onde si dice ch'egli deve esistere?

Il nostro intelletto non può giudicare così affermatamente ch'egli esiste e che deve esistere, s'egli 1.° non ne ha l'idea; 2.° se non ha in sè una regola, dietro la quale discerna ciò che non può esistere senza un sostegno, da ciò che può esistere; 3.° s'egli non applica questa regola alle qualità sensibili e non rileva ch'esse sono di quelle cose che non possono esistere senza un sostegno (un soggetto a cui appartengano).

Di qui tutta la difficoltà che si rinviene nello spiegare l'origine della idea di sostanza (difficoltà che si affacciò a Locke e si sentì incapace di superarla), consiste nel non veder modo come l'intelletto nostro *faccia un giudizio,* cioè il giudizio seguente: « Le qualità sensibili hanno bisogno di un sostegno. »

Se noi esaminiamo le tre cose che abbiamo detto essere necessarie all'intelletto perchè egli possa pronunziare un sì fatto giudizio, vedremo che si può ridurre ad una sola quella che non viene somministrata dai sensi.

In fatti, la terza cosa da noi accennata si è l'atto dell'intelletto, col quale egli applica la regola alle qualità sensibili, e giudica ch'esse abbisognano di sostegno: ora questo giudizio l'intelletto il fa immantinente ch'egli abbia 1.° la detta regola, 2.° l'idea di sostegno.

Ma l'idea di un sostegno, idea generale e indeterminata, è già compresa nella regola.

In fatti, poniamo che il nostro intelletto abbia in sè qualche principio, ond'egli intenda che le qualità sensibili non possono sussister sole: da questo principio gli è facile di cavare immantinente l'idea del sostegno, perocchè ne deduce il bisogno di qualche altra cosa, checchè questa sia, che stia alle qualità sensibili unita, e che dia loro la possibilità di sussistere.

Tutto dunque si riduce a cercare come l'intelletto nostro possa avere o formarsi una regola od un principio, dietro il quale egli sia autorizzato di giudicare che le qualità sensibili non possono esister sole.

Ora una tal regola è la maggiore di un sillogismo: e si potrebbe esprimer così: « Gli accidenti non possono esister soli: » regola che si riduce a trovar ripugnante l'idea di una certa specie di cose percepite che si chiamano accidenti considerati da sè soli, coll'idea di *esistenza.*

Nell'analisi adunque d'una tal regola si trovano due cose: 1.° gli accidenti divisi o soli, 2.° e l'idea di esistenza.

Gli accidenti soli ci sono dati dalle sensazioni, perocchè essi non sono che le qualità sensibili.

Ciò adunque che non ci vien dato dalle sensazioni in nessun modo, in una sì fatta regola, è l'idea generale e pura della *esistenza*, la quale si mescola appunto in tutti i nostri ragionamenti: questa idea di *esistenza*, colla quale ripugnano gli accidenti precisi e soli.

Riassumendo quanto abbiam detto,

L'idea della sostanza non si può avere che mediante un giudizio dell'intelletto.

Questo giudizio dell'intelletto vien formato mediante una regola.

Questa regola analizzata si rinviene risultare e comporsi di due elementi, cioè 1,° degli accidenti, 2.° e dell'idea di esistenza.

Gli *accidenti* si hanno dalle sensazioni.

All'incontro l'idea di *esistenza* è un'idea generale la quale non ci può venire in nessuna maniera da'sensi: e perciò l'idea di sostanza non si può spiegare ponendo che dalle sole sensazioni ci vengano tutte le nostre idee.

ARTICOLO V.

Come la difficoltà che si trova nell'assegnare l'origine dell'idea di sostanza. sia la medesima da me proposta sotto altra forma.

La difficoltà che si trova nel dedurre l'idea di sostanza, nasce dal bisogno che ci ha di un giudizio per dedurla: e di un giudizio di tal natura, che per farlo è necessario di possedere un'idea generale tale che non si può avere da'sensi; l'idea di esistenza.

Ora la difficoltà da me indicata nello spiegare l'origine delle idee, veniva appunto a questo medesimo, chi ben riflette: perocchè io feci consistere tutta la questione in questa domanda: « come sia possibile il primo nostro giudizio, » supponendo che noi non abbiamo precedentemente ingenita qualche idea generale.

E di vero, è egli possibile che noi cominciamo a giudicare senza possedere pur un'idea generale, mentre ogni giudizio è un'operazione dell'intelletto nella quale si fa uso di un'idea generale, e perciò si suppone d'averla, mentre non si può far uso di ciò che non si ha?

Prima dunque che noi abbiamo delle idee generali, è impossibile che noi giudichiamo di qualunque nostra sensazione o di qualunque oggetto che ce la produca.

Ma se lo spirito nostro privo al tutto d'idee generali, non può fare nessun giudizio nè delle sue sensazioni nè degli oggetti che le sensazioni producono, egli non potrà, in questo stato, fare un passo innanzi e recarsi una sola linea più là delle sensazioni stesse: perchè tolto allo spirito il giudicare, gli si toglie tutta la sua attività, e forz'è ch'egli si rimanga perfettamente inerte. Lo spirito umano adunque, non potendo giudicare delle sue sensazioni e degli oggetti ad esse corrispondenti, non può nè pure formarsi alcuna idea generale: perocchè un'idea generale che lo spirito formi a sè medesimo, non è che l'effetto di un giudizio.

Per illustrare la cosa con un esempio, poniamo che colpisca i miei sensi un ente sensibile qualunque, un albero, un sasso, una bestia ecc. Io avrò primieramente tutte le sensazioni che quell'ente sensibile produce ne'miei sensi, la sensazione del colore, della grandezza, della figura, del moto ecc. Ora fino che io ho tutte queste sensazioni passivamente, e senza alcuna operazione del mio intelletto, quali modificazioni in somma della mia sensibilità; io non ho ancora concepito quell'ente in un modo intellettuale. Perchè io lo concepisca intellettualmente, il mio spirito deve pronunziare un giudi-

zio sopra di lui, cioè dire a sè stesso « esiste qualche cosa dotata delle qualità sensibi-
« li, tali e tali ecc. » (cioè delle qualità percepite da' miei sensi). Ora pronunciando un tal giudizio, io non faccio che attribuir l'esistenza a un essere di cui io ho percepite co'sensi le sole sensibili qualità; e così percepisco l'essere stesso intellettualmente. L'idea generale di cui io faccio uso in questo giudizio, è l'idea di esistenza: e se io non avessi precedentemente questa idea nel mio spirito, egli sarebbe impossibile che io la applicassi alle mie sensazioni: quindi non potrei pronunciare il giudizio interiore « esiste l'ente dotato delle qualità sensibili da me percepite: » quindi non potrei nè pure percepir cosa alcuna col mio intelletto, perocchè il percepire qualche cosa col mio intelletto non è altro che giudicar qualche cosa esistente.

Ma questa idea generale di esistenza o di ente io non posso averla dalle sole sensazioni, perocchè esse non la contengono in sè medesime, non essendo che modificazioni dell'ente e non avendo perciò in sè l'esistenza: sicchè sole non si possono percepire coll'intelletto, ma in un altro essere fuori e interamente diverso da esse. Qui è tutta la difficoltà trovata da Locke medesimo in volendo dedurre dalle sensazioni la idea di sostanza.

Ma la difficoltà, a quel modo che da me fu proposta, non si ferma ancora qui, e spinge il ragionamento più innanzi.

È certo per l'osservazione, che l'intendimento non percepisce cosa alcuna se non mediante un interiore giudizio col quale dice a sè stesso « la tal cosa esiste: » è certo pure che per pronunziare un sì fatto giudizio egli dev'essere fornito dell'idea di *esistenza*, che l'aggiunge alle sensibili qualità che il nostro spirito percepisce co'sensi.

Questo solo primieramente è un nodo insolubile a quelli che tutte dai sensi vogliono dedurre le idee: e questo nodo si trova nella formazione di qualunque idea anche particolare, nella formazione dell'idea di un albero, di un sasso, di un animale particolare ecc. Poichè nella formazione di queste *idee* o percezioni intellettive, s'addimanda sempre un giudizio nel quale si faccia uso dell'idea generale di *esistenza*: giacchè in esse idee si pone qualche cosa come esistente. Ma l'idea di *esistenza* non si può avere dalle sensibili qualità, perchè queste non si possono intendere esistenti senza pensare all'esistenza, la quale non si può predicare delle qualità sensibili se non concependole in qualche altra cosa che non cade sotto i sensi.

Dunque anche la formazione delle idee particolari è inesplicabile, senza supporre preesistente in noi l'idea generale di esistenza, colla quale possiamo solo formarci le idee particolari: idea di tal natura, che da'sensi non si può in nessuna maniera dedurre.

Laonde possiamo dire a tutta ragione, che i filosofi della scuola lockiana non hanno fatto un'analisi delle idee abbastanza fina da pervenire a conoscere la verità da me tocca, cioè che non si dà veruna idea, sebbene idea di oggetto particolare, che non contenga in sè altresì un'idea generale e almeno l'idea di esistenza; perocchè l'avere l'idea di un albero, è lo stesso che il percepire coll'intendimento un albero; e il percepire un albero coll'intendimento, è quanto giudicare che un albero esiste o può esistere; e il giudicar ciò, è il medesimo che il classificare l'albero fra le cose esistenti o possibili: sicchè una percezione de'sensi non è *idea* se non quando l'oggetto de'medesimi è classificato, per così dire, fra le cose esistenti o possibili; al che fare si richiede l'idea della esistenza, cioè della classe nella quale si ripone. Ma questo vero sfuggì interamente a' filosofi di cui parlo: essi supposero che un'idea particolare non contenesse nessuna nozione generale comune.

Ragionando io dunque con tali filosofi, dico che, partendo dalla loro supposizione, cioè che le idee particolari non contengono nulla di generale e di comune, è impossibile poi il dedurre da quelle coll'astrazione le idee generali.

In fatti, come farò io a cavare le idee generali da idee meramente particolari che nulla di generale si suppongono contenere? si potrà cavare indi una cosa, ove ella non è? non ci ha qui una contraddizione manifesta?

Ma i nostri filosofi ce ne insegnano il modo assai facilmente. « Le idee generali, « essi dicono, si estraggono dalle idee particolari mediante l'astrazione. Quando voi « avete l'idea di un albero, di un sasso, di un animale o di altra cosa singolare, voi « osservate ciò che v'ha in esse cose di comune e ciò che v'ha di proprio. Fermando « la vostra attenzione in ciò che v'ha di comune, e astenendola da tutto ciò che v'ha « di proprio; voi vi formate l'idea della sola qualità comune, e questa è l'idea gene- « rale. Volete voi formarvi l'idea dell'esistenza? non badate a tutte le altre qualità, e « fermatevi solo a quella qualità che negli oggetti da voi conosciuti trovate essere la « comunissima di tutte: eccovi l'idea dell'esistenza bella e formata. »

Io non voglio fermarmi ad esaminare le infinite inesattezze che contiene questo discorso: ma mi tratterrò solo a ciò che basta per mettere in piena luce la difficoltà di cui parliamo.

E rispondo: voi volete che io, riflettendo sopra le mie idee particolari di un albero, di un sasso ecc., fissi l'attenzione alle loro qualità comuni, e le separi dalle qualità proprie. Voi dunque supponete che l'idea di albero ecc. che io m'ho nella mente, sia una idea composta 1.° di idee di qualità comuni e generali, 2.° e d'idee di qualità proprie. In fatti, se quella idea non contenesse questi due elementi, io non potrei scomporla come voi volete ch'io faccia, non potrei trovarveli se non vi fossero, nè fissare la mia attenzione sull'uno elemento a preferenza dell'altro. Voi dunque con ciò venite a contraddire con voi medesimi; giacchè siete partiti dalla supposizione, che le *idee particolari* non contenessero *idee generali;* e che la mia mente, essendo di queste seconde interamente sprovveduta, potesse coll'aiuto di quelle prime formarsele.

Questi filosofi adunque sragionano nel modo seguente. È facilissimo, vengono essi a dire, formarsi le idee particolari: sono le sensazioni quelle che le somministrano. Questa facilità la deducono appunto dalla supposizione che le idee particolari non contengono nulla di generale e di comune. Fatto questo passo, deducono poi dalle idee particolari le idee comuni e generali assai facilmente nel modo che abbiam detto. Ma egli è facile altresì di risponder loro: « Deducendo voi le idee generali e comuni dalle idee particolari, supponeste che le prime sieno una parte, un elemento delle seconde. All'incontro quando avete dedotto le idee particolari dalle sensazioni, avete supposto il contrario: poichè se aveste supposto che nelle idee particolari si contenesse qualche nozione comune e generale, voi avreste dovuto assegnare un'origine a questa, diversa dalle sensazioni, le quali nulla hanno che non sia interamente particolare. »

E cercando più alto l'origine di una tale illusione de' Lockiani, io credo ch'ella si trovi nel non avere essi bastevolmente osservato, come le sensazioni e gli oggetti sensibili sieno per sè medesimi, ed indipendentemente dall'intelletto nostro, così particolari, che altro che qualità particolari non contengono realmente; perocchè una qualità comune e generale non ha esistenza che nella mente nostra. Non avendo essi adunque osservato questo vero, il quale ci verrà altrove occasione di recare a maggior luce, attribuirono alle cose quello che non istava che nella loro mente, cioè le qualità comuni; e, sbagliato questo primo passo, gli altri sbagli vennero da sè medesimi; perocchè l'errore fu recato dal principio del calcolo giù giù fino alla fine ed all'ultimo risultato.

Ed ecco come il falso, introdotto nella prima nozione, si venne comunicando d'una ad altra, quasi per anelli, fino all'estrema.

La prima nozione falsa fu quella delle cose percepite da' sensi: l'errore messosi in essa senza che se ne avvedessero si fu « che gli esseri corporei abbiano in sè real- « mente *qualche cosa di comune* indipendentemente dalla maniera di percepirli. » Ora, se ciò che è *comune* sta realmente negli esseri stessi, e non nell'intelletto; è dunque superfluo il cercare l'origine del *comune* nell'intelletto umano: egli è un fatto: una qualità reale delle cose.

Secondo passo: questi elementi onde risultano le cose, cioè 1.° il *comune*. 2.° e

il *proprio*, passano nelle sensazioni sì tosto che le cose vengono percepite da' sensi. Di vero, ammettendosi per un fatto, che i nostri sensi percepiscono le qualità sensibili de' corpi, e nelle qualità sensibili esistendo il *comune*, perchè alcune qualità sensibili sono *comuni* e altre *proprie*; quindi anche la sensazione percepisce sì il comune che il proprio.

Terzo passo: se il senso riceve in sè, e percepisce ciò che v' ha di *comune* nelle cose, egli è facile a spiegare l'origine delle idee *particolari:* giacchè sebbene queste idee sieno composte 1.° di nozioni comuni, 2.° e di nozioni proprie, tuttavia sì le une che l'altre sono somministrate dalle sensazioni; e quindi non c' è bisogno ricorrere ad altro principio per ispiegare l'origine delle idee particolari, mentre tutti gli elementi di cui esse sono composte, vengono somministrati da' sensi (1).

Finalmente (e questo è il quarto passo del ragionamento lockiano) da queste idee particolari è facilissimo astrarre le generali: perocchè contenendosi già nelle idee particolari due elementi, cioè 1.° il comune, 2.° ed il proprio, non c' è altro da fare per avere il comune o il generale, che di scomporli colla nostra attenzione, attendendo noi solo esclusivamente a quella parte che nelle nostre idee è una qualità comune, e non badando alle qualità proprie.

Ora tutte le conseguenze di questo ragionamento sono fuori di dubbio dirittamente dedotte, s'egli è vero il principio. Se la prima nozione delle cose esterne composte come di due reali elementi, 1.° di comune, 2.° e di proprio, è retta, tutte le altre sono rette. In fatti.

È indubitato che le *idee generali* si possono cavare dalle *idee particolari* coll'analisi o sia scomposizione di queste, s'egli è vero che in queste quelle si contengano.

È indubitato che le *idee particolari* risultanti da due specie di nozioni, 1.° comuni, 2.° e proprie, si possono avere dalle sole sensazioni, s'egli è vero che le sensazioni stesse risultino da due elementi, cioè il comune ed il proprio, e come tali percepiscano sì l'uno che l'altro.

È indubitato finalmente, che il senso percepisce il *comune* ed il *proprio*, s' egli è vero che questi sieno due elementi reali che entrino a comporre le cose esterne e le loro sensibili qualità.

Ora di tutto questo discorso il falso giace nell' ultima proposizione.

Il *comune* non ha nessuna esistenza fuori dell'intelletto: egli è bensì un elemento delle nostre idee, ma non è un elemento reale delle cose esterne. Le cose esterne non hanno realmente che un'esistenza individuale; non hanno che qualità particolari, e niente può esistere al di fuori dell'intelletto di comune: perocchè la parola *comune* implica un *rapporto* fra più oggetti, osservato dall'intelletto: ed un *rapporto* non è nè pure una qualità di qualsiasi specie, sicchè possa esistere in un oggetto; ma è fuori al tutto di qualunque oggetto, e solo nel pensiero ha la sua esistenza.

Se dunque nelle sole idee vi è la nozione di *comune*, e nelle cose esterne non v'è nulla che non abbia una esistenza meramente *particolare* e sua propria, si domanda onde nelle idee nostre sia venuta quella nozione di qualità comune?

Il senso percependo le cose esterne non può percepire ciò che in esse non v'è, cioè la nozione di *qualità comune:* il senso adunque non avendo nelle sue percezioni una tale nozione, non può somministrarla alle idee. Ma nelle idee una tale nozione di qualità comune si trova; dunque ella non può venire dalle sensazioni esterne, ma deb-b' essere qualche cosa che si trovi o che esca dallo stesso intelletto. Egli è impossibile di rispondere, come a me pare, a questo ragionamento.

Ora la difficoltà da me proposta si riduceva appunto a questo, a sapere cioè in che modo l'intelletto può ricevere la nozione comune.

(1) La contraddizione però sopra notata non si sfugge mai da' Lockiani, eziandiochè fosse giusto tutto questo ragionamento che innalzano sopra una base mal ferma.

Egli è un fatto, io diceva, che una persona adulta e già sviluppata nelle sue facoltà intellettuali, giudica.

Dunque ella ha cominciato a giudicare.

Qui non ci ha mezzo alcuno, non ci ha gradazione; è un sogno dell'immaginazione il volercela trovare senza saperla indicare: oltrechè i due termini escludono al tutto un termine medio; perocchè fra il dire a me stesso di qualche cosa che mi ferisca gli organi corporei « questo è un ente, » e il non dirlo, non si può pensare niente che stia in mezzo.

Retrocediamo dunque fino al primo nostro giudizio: L'uomo nel far questo, ebbe bisogno di possedere già una nozione comune: ma questa idea generale, necessaria alla formazione del giudizio, non la potea cavare che 1.° dalle sensazioni, 2.° o dalle idee particolari, per la riflessione. Dalle sensazioni non potea, perocchè elle non contengono nessuna nozione di comunità: dunque dalle idee particolari. Conviene adunque supporre che l'uomo comincia a giudicare dopo l'acquisto di alcune idee particolari. Ma di nuovo, o in queste idee particolari si contiene una nozione comune, o no. Se nelle idee particolari la si contiene una tal nozione, egli rimane a spiegare come l'uomo siasi formato queste idee particolari, le quali senza una nozione comune sussister non possono. S'ella non ci si contiene, torna la difficoltà, onde, giudicando delle idee particolari, tragga l'intelletto nostro la nozione di comune. Io non vedo mezzo a spacciarsi da sì fatta difficoltà, senza il supporre che l'intelletto supplisca egli medesimo la nozione comune, e quindi abbia in sè qualche cosa d'innato.

Così sarebbe risoluta la prima parte del quesito che ci proponemmo in quest'opera; cioè « se l'intelletto umano abbia qualche cosa d'innato » : ci rimarrebbe solo la seconda parte, cioè « se ha qualche cosa d'innato, che cosa ciò sia. » Ma di questo non è ancora tempo a parlare: ci bisogna prima soddisfare all'obbligazione che abbiamo contratta, di passare in esame i principali sistemi de' filosofi sopra la prima parte delle nostre ricerche.

ARTICOLO VI.

Conclusione sull'imperfezione del sistema lockiano.

Riassumendo intanto con poche parole quanto abbiamo detto fin qui.

1.° Le idee particolari contengono sempre per lo meno una idea comune o generale, che è l'idea di *esistenza;* perocchè non v'ha *idea* d'alcuna cosa fino che lo spirito non pronunzia internamente questo giudizio: « la tal cosa è. »

2.° La formazione delle idee particolari primieramente si forma dallo spirito umano paragonando il sensibile, o ciò che è percepito da' sensi, colla nozione comune di esistenza, e mettendo quell'ente sensibile nella classe delle cose esistenti. L'idea particolare dunque d'un oggetto sensibile è la percezione di un tal oggetto fatta dall'intendimento, cioè « la percezione di un tal oggetto considerato nella classe degli esistenti, » o sia « un oggetto a cui si attribuisce la qualità comune e universale di esistenza, » o sia « un oggetto percepito come esistente (1). »

3.° Quindi l'idea particolare non si può formare senza che l'intendimento non vi metta una nozione comune dell'esistenza; e questa aggiunta che egli ci fa potendosi chiamare *sintesi*, l'idea particolare non si forma senza una *sintesi* dell'intendimento.

4.° La *nozione comune* l'intendimento non può cavarla dalle sensazioni, perchè in esse non si contiene, e perciò dee recarla ingenita con sè medesimo.

(1) Si vedrà per altrove, che vi ha per noi qualche differenza fra la *percezione* e l'*idea paricolare* di un oggetto. Tuttavia qui non istimiamo necessario il farla osservare, e il farlo complicherebbe troppo, senza bisogno, il ragionamento.

5. Dall'idea particolare si può cavare l'idea *generale* per astrazione, perocchè questa idea generale e comune in quella già si contiene; e questa operazione si chiama *analisi*.

6.° Locke non sospettando che esistesse alcuna difficoltà a spiegare la formazione delle *idee particolari*, le suppose venienti immediatamente dalle sensazioni nel modo che abbiamo detto. Quindi pensò che con tutta facilità si potesse poi cavare le *idee generali e comuni* coll'analisi di quelle: perchè in fatti nelle idee particolari, le idee *comuni e generali* si contengono.

L'imperfezione adunque di Locke consiste nell'avere supposta esistente realmente nelle cose sensibili la *qualità comune*, e quindi nel non essersi accorto della difficoltà che si rinviene in cercare l'origine d'una tale nozione.

Da questo errore nacque a lui, che non vide il bisogno di una *sintesi* precedente all'*analisi*, cioè di quella operazione dell'intendimento colla quale si uniscono le sensazioni coll'*idea comune* di esistenza preesistente nell'intelletto, e così si giudicano, e da questo giudizio si formano le idee delle cose particolari.

Egli suppose la *sintesi* già formata da sè nella natura delle cose esterne: e quindi cominciò la sua teoria dall'*analisi* delle idee; e da questa dedusse con una semplice separazione le *idee generali* nella loro forma di *astratti:* egli non ispiegò la formazione di queste idee, ma la suppose: cioè egli le suppose in noi mescolate colle sensazioni: e non pensò che a separarle, ed appurarle dalle qualità particolari che ad esse non appartengono.

Finirò questo articolo recando un passo di un filosofo nostro, che, con accuratezza e chiarezza veramente italiana, tocca l'imperfezione della teoria lockiana in queste parole: « Nel sapere umano fa d'uopo distinguere due epoche: la prima consiste nella « sintesi, che forma gli oggetti dell'esperienza e compone il gran libro della natura « sensibile. — Nell'epoca di cui parliamo, la prima operazione dell'intelletto dee esser « la sintesi. La seconda epoca incomincia dalla lettura del libro della natura: in questa seconda epoca lo spirito rivede la sua propria opera, e l'analisi è la sua prima « azione. Locke si occupa della seconda epoca: egli suppone formato il gran libro della « natura, ed introduce lo spirito per leggerlo e comprenderlo: egli parte da questo « fatto che i sensi ci danno le idee complete degl' individui, che sono gli oggetti del- « l'esperienza: egli suppone come dati l'esteriorità delle sensazioni, e la loro unione in « un oggetto (*ed io aggiungerò la nozione comune dell'esistenza*); ed egli fa, in « conseguenza, derivare per mezzo dell'analisi, dall'esperienza tutte le idee semplici. » E più innanzi così si esprime: « Che cosa fa di fatti il filosofo inglese? egli esponendo « alla meditazione dello spirito umano il gran libro della natura, fa che lo spirito per « mezzo dell'analisi ne ritragga tutte le nozioni semplici (1). Ora da ciò non può con- « chiudersi che tutte le nozioni semplici così derivate sieno de'dati della sensibilità, o dei « sentimenti distinti e sviluppati dagli altri sentimenti. Se fra queste nozioni semplici « si troveranno alcuni elementi soggettivi (2), questi possono ben dedursi per via di « analisi dall'esperienza, ma lo possono appunto perchè lo spirito li ha posti colla sin-

(1) Il dire *nozioni semplici* non fa vedere la difficoltà tanto quanto il dire *nozioni comuni o generali*; perocchè bisognerebbe prima provare che il semplice non si può trovare dalla risoluzione del composto; ed allora solamente s'intenderebbe la difficoltà di cavar le nozioni semplici dello spirito da' fenomeni delle sensazioni. All'incontro dicendo *nozioni comuni*, appar chiaro che queste non si possono trovare nel particolare, giacchè il particolare esclude essenzialmente il comune come suo contrario.

(2) *Soggettivi*, cioè posti dal soggetto intelligente, o per conseguente innati, almeno virtualmente, nel medesimo. Questa parola però di *soggettivi* non è esatta, e vedremo ch'ella introdusse l'errore colla sua inesattezza nella kanziana dottrina: in fatti lo spirito può avere in sè stesso ingenita qualche nozione comune senza ch'egli la cavi per questo da sè stesso, ma anzi ricevendola dal di fuori di sè: una tale nozione sarebbe *innata*, ma non *soggettiva*. Questa osservazione è di gran momento per ben intendere la teoria che verremo a suo luogo esponendo.

« tesi, colla quale ha formato gli oggetti dell'esperienza. La qoestione fondamentale « consiste a determinare, se l'operazione primitiva dell'attività del pensiero sia l'ana- « lisi, o pure la sintesi (1). »

CAPITOLO II.

CONDILLAC.

ARTICOLO I.

D'Alembert fa alcune opposizioni al sistema lockiano.

Le prime idee che si presentano all'analisi sono le idee degli oggetti corporei; e qneste occuparono la filosofia moderna di Locke. La difficoltà più elevata che s'incontra ove si voglia spiegare l'origine dell'idea di sostanza, Locke non appena la vide che anche la trapassò, negandone a dirittura l'esisteuza: non poteva accordarsi col suo sistema, dunque non era.

Egli non s'era accorto, che scuz'essa noi non avremmo alcun modo di formarci l'idea de' corpi esteriori; nè conobbe, che in qualunqne idea nostra di corpo c' entra necessariamente l'idea di sostanza, o sia di nna esistenza propria in sè e non in altri, di un soggetto in somma delle qnalità sensibili.

Intanto però l'osservazione di Locke sull'impossibilità di dedurre da' sensi l'idea di sostanza, era una osservazione bnona: ma isolata com'era, rimase per molto tempo infeconda.

L'idea di sostanza gli s'era presentata in nn modo astratto, e quindi non avea veduto il nesso di quell'idea con tant'altre idee più particolari: ciò fu cagione che ne parlò in teoria come d'un ente immaginario, di cui si poteva per avventura far senza in filosofia.

Nè pure i filosofi che vennero dopo Locke sentirono tosto la forza della osservazione lockiana, nè le diedero quella importanza che s'avea realmente.

In luogo di farsi conto di quella osservazione, s'occuparono di esaminare in particolare il modo onde Locke deduceva le idee de' corpi; e fu in qnesto esame ch' essi trovarono com' egli nel descrivere la via onde noi ci formiamo le idee de' corpi, dava de' passi arbitrari, e saltava a piè pari le difficoltà che pure l'avrebbero dovuto arrestare.

Locke non s'era avvisato che bisognasse fermarsi a spiegare come noi possiamo formarci le idee di cose che sono pur fuori di noi, più che se n'avvisi un uomo qualunque del volgo. Egli era partito, come da un fatto primitivo, da questo principio. « Le « sensazioni ci danno immediatamente le idee dei corpi al di fuori di noi. » Egli non pensò che fosse necessario di occuparsi a rendere ragione d'un fatto sì ovvio.

D'Alembert osservò che questo non si poteva ammettere come un fatto primitivo, e ch' egli presentava delle difficoltà a cui bisognava rispondere. Le difficoltà vednte da d'Alembert furon qneste (2).

1.° Le sensazioni non sono che modificazioni interne del nostro spirito: esse esistono meramente in noi: come dunque noi possiamo nscire di noi stessi, e formarci l'idea di qualche cosa che sta al di fuori di noi, se non abbiamo altro fonte d'idee che le sensazioni le quali sono tutte dentro di noi?

(1) Galluppi, *Lettere filosofiche ecc.* Lett. 7.

(2) E tuttavia d'Alembert parla del *Saggio sull'Intelletto umano* dell'inglese filosofo, come di un trattato completo di metafisica. Si voleva allora ch'e fosse il libro di moda. Lo esagerazioni di quel tempo sopra Locke sono divenute insoffribili: ciò mostra il progresso che indi a noi fece lo spirito umano.

2.° Le sensazioni sono tutte staccate e indipendenti l'una dell'altra: la sensazione dell'odore non ha che fare, a ragione d'esempio, colla sensazione del colore; nè quella del colore ha qualche cosa di simile a quella del sapore o del suono; o queste a quelle del tatto. Ora l'idea che noi abbiamo di un corpo è il complesso di tutte queste qualità sensibili di loro natura essenzialmente distinte fra loro. Ma nell'idea nostra di un corpo tutte queste qualità sensibili sono legate insieme, tutte attribuite ad un solo soggetto che è appunto il corpo, di cui abbiamo l'idea. Come avviene dunque che l'anima nostra leghi insieme queste sensazioni e le attribuisca ad un soggetto unico? Se i soli sensi ci producono le idee de' corpi, ciò a primo aspetto non s'intende come possa avvenire, perocchè i sensi non ci danno che le sensazioni così staccate, essenzialmente distinte fra loro, e senz'alcuna unità.

Queste difficoltà che d'Alembert fece alla teoria lockiana, non erano in fine che la difficoltà stessa che vide Locke di spiegare l'origine dell'idea di sostanza: se non che, come dicevo, Locke la si propose considerando l'idea di sostanza in generale; e d'Alembert venne alla difficoltà stessa sotto una forma più parziale, cioè considerando l'idea sostanziale de' corpi.

In fatti il pensare un corpo fuori di noi come un soggetto unico a cui si riferiscano le qualità sensibili co' nostri sensi percepite; non è che il pensare un sostegno, un centro necessario alle sensibili qualità, in una parola la sostanza corporea.

Ma il filosofo francese fu ben lontano dal conoscere che le due difficoltà s'adunavano in una sola (1): anzi egli si mostrò consentire al tutto con Locke in negando l'idea di sostanza (2), mentre proponeva d'altro lato senz'avvedersi il quesito « onde « caviamo l'idea sostanziale che noi abbiamo de' corpi. » Tanto è pigro il pensare umano! tanto le menti anche più perspicaci vanno lungamente tentone cercando il vero sotto un crepuscolo d'incerta luce!

ARTICOLO II.

Censura che Condillac fa di Locke.

D'Alembert propose le due difficoltà surriferite; ma non le sciolse: Condillac venne appresso e ne tentò lo scioglimento.

Il proporre bene una questione è già far fare un passo alla filosofia: questo è il

(1) Una delle maniere di semplificare le questioni filosofiche, è di chiarire le idee, e di ridurre a poche le difficoltà come pure le questioni filosofiche. Perocchè troppe sono le forme sotto cui si possono presentare, ed ogni nuova forma si toglie per una nuova questione, sebbene ella sia la medesima. Ciò nasce massimamente dalla natura della lingua che somministra innumerevoli maniere e forme al pensiero stesso. Quelli che vogliono fare una pompa vana ed inutile di dottrina, cercano anzi di moltiplicare a centinaio le questioni, gli argomenti, e le obbiezioni. Meschina pompa! non può cagionare stupore che agl'idioti: è peggiore della pompa di quel pazzo che spezzava tuttociò che gli veniva alle mani in minuti pezzi dicendo di moltiplicare così il numero degli oggetti da lui posseduti.

(2) Si negò a mio parere l'*idea di sostanza* per un equivoco: cioè si credette che per poter dire di aver l'idea di sostanza si richiedesse di più, che veramente non si richiede. In fatti per avere l'idea di sostanza basta conoscere che la *modificazione dimanda un soggetto modificato*: questo soggetto è l'idea di sostanza. Se voi mi dite « ma questo soggetto io non so che sia; » certamente voi nol sapete: io vi vorrei anzi accordare ch'egli è essenzialmente un'incognita per voi, una x. Voi sapete solo ch'egli è il soggetto di queste e quelle modificazioni, che egli è causa di questi e quegli effetti. Che volete sapere di più? Se voi lo spogliate delle sue modificazioni, delle sue proprietà, de' suoi effetti, egli vi rimane una perfetta x, una perfetta incognita: in tal caso voi ne avreste ancora l'idea, perchè sapreste le relazioni che questa incognita ha con ciò che conoscete: questa è la cognizione che s'ha delle sostanze, nè di più si può esigere: questo basta perchè l'idea se n'abbia. Se si potesse negare un'idea, ogni qual volta non si conosce in essa ciò che s'immagina di doverci conoscere, si potrebbero facilmente negare tutte le idee.

merito di d'Alembert. Egli era per altro ben lungi dall'abbandonare il principio lockiano, che tutte le idee vengono dai sensi: un tale principio si teneva per ostinazione: in tal caso era impossibile l'abbandonarlo.

Il domandare come noi possiamo dalle sensazioni che sono interne nel nostro spirito, trasportarci fuori di noi e formarci le idee de' corpi, veniva al medesimo che domandare « come noi possiamo formare un giudizio prima d'essere forniti d'idee. » Di vero, perchè noi abbiamo l'idea di qualche cosa fuori di noi, dobbiamo formare i seguenti giudizî nel nostro spirito: 1.° esiste qualche cosa, 2.° questa cosa che esiste è fuori di me, 3.° questa cosa che esiste è soggetto delle qualità sensibili da me percepite. Per formare tutti questi giudizî non debbo io già possedere delle idee generali? la formazione adunque delle idee esige delle idee precedenti in me formate: le prime idee adunque che io mi formo, quali sono quelle de' corpi, sono inesplicabili, se non suppongo qualche cosa d'innato in me medesimo.

Tale era la questione, ove si proponga in tutta la sua estensione: ma Condillac non vide che la prima parte. S'accorse ch'erano necessarî de' giudizî a formare le idee de' corpi: ma non si accorse che questi giudizî presupponevano delle idee generali anteriori: questo secondo passo era pur breve e facile dopo il primo: tuttavia egli nol fece: tale è il cammino lento e indugiatore dello spirito umano.

Trovandosi egli adunque collocato dal tempo suo in un punto più eminente, potè rimproverare a Locke di non essersi accorto de' giudizî che si mescolano fra le nostre sensazioni.

« Noi vedremo, » dice Condillac parlando di Locke in principio del suo Trattato delle sensazioni, « che la più parte de' giudizî che si mescolano a tutte le nostre sen« sazioni, gli sono sfuggiti. » E poco appresso: « Egli era sì lontano d'abbracciare « in tutta la sua estensione il sistema dell'uomo, che senza Molineaux non avrebbe « forse avuto nè pure occasione di osservare che alle sensazioni della vista si mesco« lano de' giudizî. Nega egli espressamente che accada questo medesimo nelle sensa« zioni degli altri sensi. Egli credeva dunque che noi ci servissimo di questi per una « specie d'istinto senza che la riflessione contribuisse punto a darcene l'uso. »

ARTICOLO III.

Sistema condillachiano.

E non sembrerebbe da questo passo, che Condillac avesse sentito pur bene la differenza sfuggita a Locke fra le sensazioni esterne e i giudizî che si mescolano alle medesime? Non sembrerebbe ch'egli avesse perciò dovuto porre due facoltà essenzialmente distinte, l'una quella che ci fa sentire le sensazioni, e l'altra quella che ci fa fare i giudizî sulle medesime?

Sembrerebbe: ma l'amor di sistema il conduce a fare il contrario, cioè a ridur tutto a una sola facoltà, alla sola *sensazione*: e così in vece d'aggiungere qualche cosa ai due principî di Locke, la *sensazione* e la *riflessione*; egli anzi si sforza di semplificarli, ritraendoli alla sola *sensazione*. Questo errore sistematico è simile a quello, di sopra toccato, di colui che pretende render ragione delle varie specie di sensazioni che noi proviamo, con un solo senso. Chi togliesse a dimostrare che quella facoltà visiva che ci fa percepire i colori, è quella medesima che ci fa percepire i suoni e i sapori, non assumerebbe una proposizione meno difficile e meno assurda di quest'altra, che forma tutta l'essenza della teoria condillachiana: « quello stesso senso che « percepisce la sensazione del tatto, è quello che giudica della medesima » (1).

(1) S. Agostino nota accuratamente la differenza fra il sentire ed il giudicare in più luoghi delle sue opere, e trova una distanza immensa fra l'una e l'altra di queste due operazioni dello spirito.

Ma perchè vediamo meglio gli sbagli di qnesto filosofo, seguitiamo i suoi passi, ed osserviamo tutto l'andamento de' suoi ragionamenti.

Ecco primieramente com' egli pone l'argomento della seconda parte del Trattato delle sensazioni: « La seconda parte, dice, tratta del tatto, o del solo senso che giu-« dica da sè stesso degli oggetti esteriori. » Una sola facoltà, un solo senso fa due operazioni così distinte, che sono chiamate con diversi nomi e riconosciute per diverse dallo stesso Condillac: 1.° sentire le cose esteriori, e 2.° giudicare delle medesime (1).

Anche agli altri sensi questo autore attribuisce due operazioni di specie diversa, cioè il sentire ed il giudicare; ma egli pretende, che il giudicare quelli non l'abbiano da sè stessi, ma sia una virtù che viene loro comunicata dal senso del tatto (comunicazione a dir vero assai misteriosa), il quale solo da sè stesso è anche giudice: e la terza parte è quella che ciò si propone di dimostrare: « la terza parte, dice, tratta co-« me il tatto insegna agli altri sensi a giudicare gli oggetti esteriori » (2).

ARTICOLO IV.

Inesattezza dell' analisi condillachiana.

Leggendo con attenzione Condillac, si vede un nomo che propone bensì a sè stesso di spiegare il successivo sviluppo delle facoltà con un' analisi accurata, senza dare pur un passo arbitrariamente; un uomo che è persuaso di riuscire a far ciò a preferenza di tutti quelli che il precedettero; ma nello stesso tempo si vede, che questo procedere del discorso rigoroso e sicuro, è un'arte nelle sue mani ancor bambina: e volendo seguire i passi suoi colla stessa intenzione di essere esatto, e coll'arte, nel nostro tempo più raffinata, di osservare, e di non lasciar passar nulla nel ragionamento che non sia stato giustificato, si trova ovecchessia, ch' egli analizza le operazioni dell'anima molto grossamente, e inframmette e suppone fra i ragionamenti suoi i fatti più rilevanti senza darne spiegazione alcuna, anzi pure senza ch' egli osservi distintamente, o almeno senza ch' egli osservi che hanno bisogno di spiegazione.

Perchè ciò si vegga più manifesto, e perchè apparisca com' egli non abbia nè pur sentita la difficoltà che si trova in render ragione dell'atto del giudicare senza supporre qualche cosa d'innato in noi, fermiamoci ad osservare quanto sia volgare e poco ingegnoso il modo onde alla sola sensazione riduce tutte le altre facoltà (3).

Egli dice ancora, che la *mente* propriamente parlando consiste nella facoltà di giudicare, *servat aliquid* (così parla della mente) *quo libere de specie talium imaginum* (cioè delle cose corporali) *judicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia QUAE SERVATUR UT JVDICET. De Trinit.*, L. IX, c. V.

(1) Si trova anche in Aristotele e negli Scolastici insegnato che il senso *giudica*. Egli sembra verisimile però che la parola *giudicare* s' intendesse in un senso traslato per una qualche similitudine che si nota fra gli effetti del senso e del giudizio. Ciò mi fanno credere alcuni passi di Aristotele, dove spiega il giudizio da lui attribuito al senso, in modo assai diverso da quel giudizio che attribuisce all'intelletto. Ad ogni modo mi sembra difficile di salvare questo filosofo dall' errore che attribuisco a Condillac, senza tacciarlo d' inesattezza e improprietà nelle espressioni.

(2) Quando mi si dice che un uomo comunica all' altro uomo la scienza ammaestrandolo, io intendo benissimo che voglia dire la voce *comunicare*; ma quando mi si dice che un senso *comunica* all'altro senso la facoltà di giudicare che per sè non ha, allora non ne intendo più niente: la parola *comunicare* mi diventa una voce inintelligibile, inesplicabile.

(3) Più altre osservazioni sul sistema della scusazione trasformata potrai vedere nell' operetta *Breve esposizione della filosofia di M. Gioja*, inserita nel II volume degli *Opuscoli filosofici*, e massimamente nelle note alle facc. 358-365, dov' io mi sono ingegnato di mettere brevemente sott' occhio gli assurdi di una sì fatta filosofia.

ARTICOLO V.

L' attenzione dell' intendimento non è il medesimo che la sensitività.

Primamente si sforza di ridurre l'attenzione alla sensazione in questo modo: « Se « l'uomo ha una moltitudine di sensazioni, egli dice, nello stesso tempo, collo stesso « grado di vivacità, o presso a poco, egli non è ancora che un animale che sente; — « ma se noi non lasciamo sussistere che una sensazione sola, o pure senza torre le altre, « ne scemiamo la forza, lo spirito è tantosto occupato più particolarmente della sensa- « zione che conserva tutta la vivacità sua, e questa sensazione diventa attenzione senza « che sia necessario supporre alcun' altra cosa nell' animo. »

Ma era pur facile di vedere, che l' azione degli oggetti esterni sui nostri organi, e la sensazione che l' accompagna, è una cosa diversa da quell'attività dello spirito intellettivo che particolarmente si occupa nella detta sensazione (1).

La semplice sensazione può essere ricevuta da noi senza nessuna volontaria attività dello spirito nostro: purchè questo si presti a riceverla passivamente. Ma l' attenzione sopra una nostra sensazione dev' essere un' attività volontaria, non una semplice passività. Poniamo che ricevessimo contemporaneamente quattro sensazioni: e che rimanendo noi in uno stato passivo, o per dir meglio inerte, elle fossero per noi tutte, presso a poco, dello stesso grado di vivacità. Or poi, in luogo di rimanerci così uguali ed indifferenti a quelle quattro sensazioni, poniamo che noi concentrassimo la nostra attenzione quanto più ci fosse possibile in una sola: egli è certo, che per questa nostra attività concentrata, noi riceveremmo con più vivezza quella sensazione a cui attendiamo, e tuttavia non potremmo forse a meno di percepire, sebbene più tenuamente, anche le altre. Or dunque nel nostro spirito havvi un' attività volontaria: una forza per la quale noi attendiamo, fra quattro sensazioni uguali, a quella che più vogliamo, e rendiamo così l' impressione sua più forte sopra di noi. Questa osservazione mostra evidentemente che la forza del nostro spirito, mossa dalla nostra volontà colla quale attendiamo alle sensazioni, e fra esse scegliamo l' una a preferenza dell' altra, è tutt' altra cosa dalle sensazioni medesime, mentre queste esistono anche senza che quella forza si muova, e questa forza interiore, ove si spieghi, opera sulle sensazioni stesse, ed è un principio a noi intrinseco che ci dispone a farle più o meno presenti per dir così alla nostra coscienza.

Questo fatto si può sperimentare in un quartetto musicale. Lasciandoci noi ferir l' orecchio da' suoni senza che lo spirito nostro faccia uso di sua particolare attività, noi accoglieremmo il concerto, ed avremmo tutte le sensazioni che ci producono i quattro stromenti: ma ben tosto ci apparrà che nel nostro spirito v' ha un' attività volontaria, diversa da questo passivo sentire, allorquando noi attueremo volontariamente lo spirito in un modo particolare a nostro grado, sia per assorbire più a pieno tutta in-

(1) Il Condillac medesimo distingue nello spirito umano una *passività* ed un' *attività*. Se questi due termini danno un concetto opposto fra loro, come non saranno diversi? Come dunque si potrà ridurre ad un solo principio passivo, qual è la semplice sensazione, tutte le potenze più attive dell'anima? Nessuno ha rilevato meglio, per quanto a me è noto, questo errore di Condillac, del Barone Galluppi, nei suoi *Elementi di Filosofia* (Messina 1820), T. II, facc. 192 e seg. In Francia, nel paese ove il Condillachismo è indigeno, ora si scrive così « Sia che Condillac sia stato per trent' anni « nell'illusione, sia che non abbia mai enunciato con chiarezza sufficiente il suo pensiero, sia che io non « abbia avuta la dovuta penetrazione, mi fu sempre impossibile concepire non già che la sensazione « preceda l' attenzione, ma che la sensazione si cambi in attenzione; non già che nell' anima uno sta- « to attivo succeda immediatamente ad uno stato passivo, ma che siavi identità di natura fra questi « due stati, di modo che l' attività sia una trasformazione della passività; e sono così lontano dal pre- « stare il consenso a questa proposizione, che so appena che cosa si possa intendere coll' avvicina- « mento de' termini de' quali è composta. » Laromiguiere, Parte I, Lez. V.

tera l'armonia del concerto, sia per attendere ad un solo strumento, e gustarne la modulazione o ammirar la maestrevolezza dell' abilissimo suonatore. La sensazione dunque è una facoltà passiva, tale cioè, per la quale non ha bisogno lo spirito dell'uomo, a cui vien tocco l'organo corporale, di una particolare e quasi semovente attività; l'attenzione all'incontro è una facoltà attiva, per la quale l'uomo mette volontariamente in moto la forza dello spirito suo: in questo senso è vero che colla sola sensazione « l'uomo non è ancora che un animale che sente; » ma l'uomo non è mai colla sola sensazione; egli ha sempre, oltre la potenza di sentire, un'altra potenza ancora in sè medesimo, sia che ne usi attualmente o no, la potenza voglio dire di rivolgere la propria attività intellettiva sopra una cosa sentita anzi che un'altra: e questa fino dai primi momenti della sua esistenza lo parte dagli altri animali e lo colloca in una classe essenzialmente superiore a quella dei bruti (1).

ARTICOLO VI.

La memoria non è la sensibilità.

Non è più felice Condillac quando si sforza di mostrare che anche la memoria è una sensazione. « La nostra capacità di sentire si divide, e egli dice, fra la sensazione « che noi abbiamo avuta, e quella che noi abbiamo. Noi le percepiamo tutte due ad un « tempo. Ma le percepiamo differentemente: l' una ci pare passata, l' altra ci pare at« tuale.

« Percepire o sentire queste due sensazioni, è la stessa cosa (2): ora questo senti« mento prende il nome di sensazione quando l'impressione si fa attualmente sui sen« si; e prende quello di *memoria* quando questa sensazione, che non si fa attualmen« te, si porge a noi come una sensazione che è stata fatta. »

Sembra impossibile ingannarsi a tal segno da poter affermare che il percepire una sensazione presente o il percepire una sensazione passata sieno atti della stessa natura.

Quando la sensazione è passata, ella non è più. L'esistere suo nella nostra memoria non si può già dire un esistere come sensazione: come tale è passata, siccome esprime la frase « noi ci ricordiamo le sensazioni passate. » L'esistere come sensazione suppone che i nostri sensi corporei sieno attualmente tocchi, e la sensazione comincia in essi quando cominciano ad esser tocchi in quel modo che è necessario al nostro spirito perch'egli senta: la sensazione rimane fino che essi continuano ad esser tocchi, e tostochè il toccamento o l'impressione ne' sensi è cessata, anche la sensazione viene a cessare. All'incontro la memoria rimane, o per dir meglio ella comincia appunto allorquando la sensazione non è più: essa non è dunque sensazione.

La maniera volgare di parlare, « nella memoria si conservano le sensazioni passate; » sembra esser ciò che condusse in errore il nostro filosofo. Egli non ci sarebbe caduto, osservando, che quella maniera di parlare comune era rigorosamente parlando inesatta, perocchè la parola *sensazione*, in quel detto « le sensazioni si conservano

(1) Con ciò che ho detto in questo articolo dell'attenzione, facoltà di dirigere la forza intellettiva, non escludo mica un'*attività sensitiva* necessaria al sentire. Questa *attività sensitiva* io l'ammetto anzi sempre in atto nell'uomo vivo, che sente il proprio corpo, ed ella è modificata dalle impressioni esterne, o or s' espande equabile, or si concentra in una sensazione a preferenza d'un'altra, secondo certe leggi dell'istinto.

(2) Si può egli dare affermazione più gratuita di questa? La menoma prova non adduce di essa il Condillac. Il provare de' filosofi di questa scuola non è che un asserire francamente le proprie opinioni: le asserzioni franche impongono al lettore inavveduto, e questi sono i principi della scienza; le conseguenze che ne deducono vengono in tal modo assai facilmente consentanee ai sistemi da loro preconcepiti.

nella memoria, » ha nn valore essenzialmente diverso da qnello che si dà al nome di sensazione qnando parlasi di vere sensazioni. Non sono già le sensazioni vere che si conservano nella memoria nostra; è la ricordanza delle sensazioni vere: la qualo ricordanza è ciò che forma la stessa memoria. Chi mai non vede che *ricordarsi* di un dolore è tutto al diverso dal *sentire* nn dolore, che il rammentare un piacere sensibile, è tutt' altro che il sentire il piacere attnalmente coi nostri sensi?

L'errore nato dal doppio significato della parola sensazione applicata ai sensi ed applicata alla memoria, è simile all'errore di quelli che sentendo dire ad alcuno che mostra un ritratto. «Questi è l'imperatore» prendesse quel ritratto per l'imperatore vero e vivo, intendendo letteralmente quella espressione. Certo, quell' imperatore dipinto è essenzialmente diverso dall'imperatore vero, il quale non è nna sottil tela impiastricciata d'olio e di colori, ma è bensì nn corpo formato di carne e d'ossa. Nè pur bene direbbe chi affermasse quel ritratto essere lo stesso imperator trasformato; perciocchè l'imperatore negherebbe d'essersi trasformato giammai in una tela ed intonaco di colori, e poco starebbe che non mandasse colni al collegio de' pazzi. La sensazione adunqne che dicesi stare in noi quando noi ci ricordiamo d'una sensazione passata, non è punto qnella sensazione che ci ha fatto, a ragion d'esempio, tanto forte dolere il braccio o la gamba forata da uno stecco, e la quale non si sente altrove che nel braccio o nel piede, e non punto nella memoria; quella non è che nna pura reminiscenza, o se si vuol dire impropriamente, un' immagine di quella, cioè a dire una cosa di essenza diversa, e interamente da qnella prima disparata (1). Il perchè la sensazione, e la memoria della sensazione, non si possono confondere insieme, eziandiochè si chiamino con una medesima voce di sensazione: l'uno di quegli oggetti non ha che fare coll'altro: e qualunque dipendenza o relazione abbiano insieme, non possono giammai confondersi, nè dirsi l'uno trasformazione dell' altro. Il senso adunque e la memoria sono dne facoltà essenzialmente distinte, che non si possono in nna sola mescolare per amore d'nna semplicità sistematica contraria al fatto della natura (2).

ARTICOLO VII.

L' attenzione è diversa della memoria.

Dopo avere il Condillac creduto di dimostrare siccome la facoltà di ricordarsi non differisce essenzialmente dalla facoltà di sentire, prosegue francamente così:

« Laonde noi siamo capaci di due attenzioni: l'nna s'esercita dalla memoria, e « l'altra da' sensi.

« Avendovi doppia attenzione, v'ha paragone; giacchè essere attento a dne « idee, o paragonarle, è il medesimo. Ora non si può paragonarle senza percepir tra « esse qualche differenza o qnalche rassomiglianza: percepire così fatti rapporti, è giudicare. »

È questo un percorrere di volo nn tratto immenso di terreno: davanti a questo corridore sembra che gli ostacoli spariscano per qnalche incanto.

Primieramente, basta assai poco di meditazione a conoscere, che quell' atto onde

(1) Non si può propriamente diro che l'idea sia un' *immagine*; questa parola d'*immagine*; si può, in qualche modo, applicare ai fantasmi delle cose corporee, quando noi lo immaginiamo prasenti tali quali ci cadono sotto gli occhi stessi; o non all' idea: per ben conoscere l'idea conviene anzi avvezzarsi a considerarla in sè, tale qual è ella medesima, senza mescolarvi comparazioni e metafore tratte da cose materiali. L'idea ha nn essere suo proprio, spirituale, e affatto estraneo alla corporea sensazione.

(2) Condillac stesso distinguo l'attenzione della memoria, dall' attenzione del senso, caratterizzando la prima per *attiva* o la seconda per *passiva*. Si può dare una differenza più essenziale di questa, che le fa l'una all'altra direttamente contrarie?

noi raccogliamo la nostra attenzione, sia in sugli oggetti della memoria, sia in sugli oggetti del senso, non è nè la memoria nè il senso.

L' attenzione è una forza, come vedemmo, che viene diretta dall' attività dello spirito nostro, o piuttosto è la stessa attività volontaria del nostro spirito. Noi attendiamo per un atto della nostra volontà, ed in questo attendere ci sono più o meno gradi d' intensità a nostro volere.

Come la sensazione per la sua passività si distingue dall' attenzione, e come si distingue dalla memoria per lo diverso suo oggetto, l' abbiamo già sopra veduto.

Che l' attenzione si distingua anche dalla memoria, è facile porre vederlo. La memoria viene formata dalle ricordanze delle cose passate, e in questo consiste la sua propria natura: l'atto onde noi attendiamo si può portare tanto sulle cose passate quanto sulle presenti.

V' hanno dunque in noi tre principî o tre facoltà essenzialmente diverse: 1.° la facoltà di sentire le presenti impressioni; 2.° quella di ritenere le ricordanze delle medesime dopo che sono già trapassate; 3.° finalmente quella di fermare a nostro talento, o sopra alcuna delle nostre sensazioni presenti, o sopra alcuna delle passate, l' attività intellettiva del nostro spirito in un grado più o meno intenso.

ARTICOLO VIII.

Il giudizio non si dee confondere colla semplice attenzione.

Proseguiamo:

« Avendovi doppia attenzione, vi è paragone (1), poichè essere attento a due « idee e paragonarle, è il medesimo. »

Questo modo di ragionare è al tutto inesatto. Un poco di diligente considerazione fa ben conoscere che l'essere attento a due idee non è ancora un paragonarle. Io posso benissimo restringere l' attenzione mia prima su d' una idea sola, e poscia metterla in sull'altra, senza però ch' io necessariamente ne faccia il paragone e ne trovi le differenze.

E quand' ancora il mettere l'attenzione sopra due idee portasse di necessità il paragonarle insieme ed il conoscerne la differenza, in tal caso si dovrebbe tuttavia distinguere tre atti, sebbene contemporanei, del nostro spirito; cioè 1.° l' attenzione che si mette in una idea, 2.° l' attenzione che si mette nell'altra idea, 3.° l' attenzione che si mette nella differenza delle due idee: e resterebbe a vedere se questi tre atti sono della stessa natura, sicchè si possano attribuire alla stessa facoltà: poichè potrebbero essere atti contemporanei, e tuttavia di diverse potenze; giacchè l' essere contemporanei non basta per doverli attribuire alla potenza medesima, se non sono ancora della stessa natura.

Ma egli v' ha qui di più: questi tre atti non sono sempre necessariamente contemporanei. Di vero, io posso prima dare la mia attenzione ad un' idea ed appresso darla all' altra, e tutto questo senza aver io ancora fissata la mia attenzione sulla differenza delle medesime.

Per accorgersi più patentemente, che il dare l' attenzione a due idee non è lo stesso che il paragonarle e il trovare la loro differenza, e per conoscere, che nè pure quell' attenzione da me posta sulle due idee mi tira necessariamente a fare il paragone e a coglier la differenza delle medesime; basta che diamo uno sguardo a ciò che succede coll' idee de' numeri.

(1) Non è una doppia attenzione che fa il paragone, ma un doppio oggetto: anzi paragone non vi ha se non quando con una sola attenzione si prendano due oggetti simultaneamente.

Poniamo che io abbia l'idea del numero trentacinque, e quella del numero quarantanove. Non posso io fissare la mia attenzione sull' uno e sull' altro numero, senza che necessariamente io li paragoni insieme e ne conosca la differenza? La cognizione ch' io ho di questi due numeri, è una cosa al tutto diversa dalla cognizione della differenza che hanno fra loro. Questa differenza sarebbe, nel caso nostro, quattordici, cioè un terzo numero che non è nè il 35 nè il 49: un terzo oggetto del mio pensiero, differente da' due primi, e che io produco a me medesimo mediante un'operazione dello spirito mio di un genere particolare e suo proprio, eseguita sui due numeri che mi sono dati e che tengo presenti allo spirito.

Non solo io posso fissare la mia attenzione su tutti e due que' numeri, senza ch'io faccia quella operazione o quell' atto dello spirito onde rilevo la loro differenza; ma ben anche io posso fare sopra i medesimi molte operazioni d' altro genere, senza che mi sia necessario di far quella propria che mi dia la loro differenza.

Ma la ragione onde il Condillac fu tratto a credere che non si potesse fermar l'attenzione sopra due cose senza scoprire la differenza loro, sembra essere stato l' aver egli osservato solo ciò che suol nascere le più volte pensando noi a cose, il confronto delle quali è facilissimo a farsi, e di cui si presenta la differenza all' attenzione nostra senza fatica.

Tuttavia fa ben maraviglia, ch'egli non abbia osservato, come l' atto dello spirito, onde l' uomo paragona due idee e ne cerca e scopre la differenza, sia di natura diversa dal semplice collocare l' attenzione sull' una e sull' altra delle medesime. Quand' anche, ogni volta che noi attendiamo a due idee, fossimo trascinati a paragonarle insieme, per una forza a noi interiore, per una legge della nostra natura, e a trovare la differenza loro; ancora potrebbesi per noi vedere, che l' atto di questo paragone e la scoperta di quella differenza, è essenzialmente diverso dal semplice appoggiare sull' una e sull' altra l' attenzione: è qualche cosa di più: è un atto dello spirito, degno d' essere analizzato a parte, e non trasaltato sì lievemente.

Quand' io fisso l' attenzione semplicemente in due idee, io non creo punto un nuovo oggetto alla mia stessa attenzione, ma occupo questa de' due oggetti che già preesistono nello spirito mio. Quando all' incontro io paragono insieme quelle due idee, e divido ciò che hanno di proprio, da ciò che hanno di comune, io formo allora a me stesso un nuovo oggetto da considerare, io scopro la loro differenza e questa differenza è un oggetto nuovo del mio pensiero, giacchè prima io punto nè poco pensava ad essa in quanto sta così dagli oggetti divisa e distinta.

ARTICOLO IX.

Condillac non vede la difficoltà, e v' incappa, cioè spiega la formazione delle idee col supporne nell' uomo alcune di già formate, che gli servano a dedurre le altre.

Se il Condillac non fosse passato con leggerezza sopra tal atto di paragonare le idee e di trovare le lor differenze, ma lo avesse analizzato, com' è dovere d' un filosofo che si propone render ragione di quanto avviene nello spirito umano; egli si sarebbe per avventura abbattuto a quella difficoltà ch' io ho più sopra proposta, e che non si può superare, a mio avviso, senza ammettere qualche cosa d' innato nel nostro spirito.

« In fatti non si può paragonare due idee senza percepire fra esse qualche dif-
« ferenza o qualche rassomiglianza: percepire simili rapporti è giudicare. »

Questo passo, in cui si parla del confronto delle idee, supporrebbe che il nostro autore avesse già spiegato che cosa egli intenda per la parola *idea*.

Ma egli non definisce l' idea se non molto più sotto: e perciò era ben naturale

che in quel passo, ove toglie a spiegare come si formi il giudizio col confronto delle idee fra loro, non incontrasse alcuna difficoltà; giacchè, non essendo queste idee spiegate, non s'intende nè per bene che cosa ivi si dica; ed è appunto allora, che sono più indulgenti i lettori coll'errore, quando si presenta ad essi in un ragionamento che è giusto nella forma, restando ad un tempo indeterminato il valore delle parole ond'esso è composto.

E perchè ciò non accada anche a noi, cerchiamo un poco il valore che Condillac dà al vocabolo *idea;* e poscia veggiamo se il suo ragionamento resta al tutto privo di difficoltà, siccome pare nel primo aspetto, veduto solo in generale ed abbracciatane più la forma che la sostanza.

Il Condillac distingue la sensazione dall'idea, ed eccone il modo.

« Una sensazione non è ancora un'idea fino che la si considera come un senti-
« mento che si limita a modificare l'anima. Se io provo attualmente un dolore, io non
« dirò che ho l'idea del dolore, ma dirò che lo sento.

« Se io mi rammemoro un dolore avuto, il risovvenimento e l'idea sono allora
« la cosa stessa. »

Da questo passo apparisce che Condillac nega il vocabolo d'idea alla sensazione in quanto è da noi provata attualmente negli organi nostri corporei: e all'incontro egli l'accorda a quella sensazione che si conserva puramente nella memoria. Ora noi abbiamo già fatto osservare, che la sensazione, in quanto giace nella memoria nostra, sebbene si chiami collo stesso nome di sensazione, tuttavia è cosa interamente diversa dalla sensazione propriamente detta, la natura della quale consiste in quella passiva modificazione che soffre il nostro spirito all'impressione delle cose esteriori sui sensi nostri corporei. Dunque il nome d'idea è diverso essenzialmente dal nome di sensazione, giacchè si applica alla ricordanza delle sensazioni, che non è punto le sensazioni stesse, anzi quella esiste nell'assenza di queste.

Ma giova che noi veggiamo onde il Condillac sia tirato a siffatta distinzione.

Quanto soggiunge dimostra ch'egli non dà il titolo d'idea alla sensazione propriamente detta, ma alle ricordanze della medesima; perchè la sensazione non rappresenta nessuna cosa fuori di sè, mentre la ricordanza rappresenta, o più tosto richiama qualche altra cosa diversa da sè, cioè la sensazione di cui essa è ricordanza. Ciò adunque che fa sì che una percezione del nostro spirito sia un'idea, si è, secondo il filosofo nostro, la sua qualità di rappresentare qualche altra cosa diversa da sè. Egli è per questo che attribuisce al senso del tatto la potenza di cangiare le sensazioni in idee, perch'egli suppone che il solo tatto, fra tutti i sensi, sia quello che abbia la virtù di rendere rappresentative le nostre sensazioni. Ma udiamo lui medesimo.

« Le sensazioni attuali dell'udito, del gusto, della vista e dell'odorato, non sono
« che de' sentimenti fino a che questi sensi non furono per ancora istruiti dal tatto;
« poichè l'anima fin qui non può prenderli che per delle modificazioni di sè medesima (1),
« Ma se questi sentimenti non esistono che nella memoria che li richiama, essi diven-
« tano idee. Non si dice più allora: *Io ho il sentimento di ciò che sono stato;* ma:
« *Io ho la ricordanza, o l'idea.*

« La sensazione attuale, com'anche passata, della solidità è la sola che sia per
« sè stessa ad un tempo sentimento ed idea. Ella è sentimento per lo rispetto che ha
« coll'anima che modifica, ed è idea per lo rispetto che ha con qualche cosa di
« esterno. »

« Questa sensazione ci sforza ben tosto a giudicare fuori di noi tutte le modificazio-

(1) Questa è una proposizione al tutto gratuita: il Condillac non ne reca la menoma prova. Checchè sia della cosa, la qual qui non importa discutere, è però da osservarsi, che sono queste proposizioni, che si ammettono senza alcuna prova, quelle che sogliono introdurre furtivamente gli errori nei sistemi.

« ni cho l'anima ricevo dal tatto: ed è per ciò, che ogni modificazione del tatto si
« trova essere rappresentativa degli oggetti che la mano tocca.

« Il tatto, accostumato a riportare le sue sensazioni al di fuori, fa contrarre la
« stessa abitudine agli altri sensi. Tutte le nostre sensazioni ci sembrano le qualità de-
« gli oggetti che ci circondano: dunque esse lo rappresentano, esse sono idee. »

Ora io prego il lettore di osservare sopra questo passo, che l' abate di Condillac dà in esso la potenza di mutare le sensazioni in idee, cioè di rendere le sensazioni, rappresentative di qualche altra cosa fuori di sè, a quello stesso senso a cui prima egli aveva attribuito la potenza di giudicare gli oggetti esterni.

Tutta la teoria delle sensazioni è rivolta, si può dire, a dimostrare pur questo, « che il solo tatto è quello che giudica degli oggetti esterni per sè stesso, e quello che insegna agli altri sensi a giudicare de' medesimi. » Ora medesimamente, il tatto è quello le cui sensazioni sono ad un tempo idee, e che trasforma le sensazioni degli altri sensi in idee.

Egli pare adunque, che le sensazioni, secondo il Condillac, si trasformino in idee mediante un giudizio.

Ma non pare; egli è certo, questa esser sentenza del Condillac, il quale insegna nello stesso passo sopraccitato, che il tatto non ha la potenza di trasformare le sensazioni in idee se non perchè ha quella di giudicare degli oggetti esterni. Egli è dunque mediante un giudizio, che il tatto trasforma le sensazioni in idee: mediante cioè quel giudizio, ond' egli giudica che esse hanno degli oggetti fuori di noi.

Vero è, che io ho dimostrato prima d' ora, essere cosa assurda l' attribuire al tatto la facoltà di giudicare, almeno altrettanto assurda quanto il dare all' occhio, oltre la facoltà di vedere i colori, quella ancora di udire i suoni: vero è altresì, che basta un poco d' attenzione a riconoscere siccome l' atto del giudicare è tutto interno e dello spirito solo (1), senza bisogno d'alcuna esterna attuale impressione sugli organi: mentre l' azione del tatto nasce mediante la modificazione attuale degli organi esterni o corporei. Ma io non voglio per ora far conto di questa distinzione: e voglio ragionare sui soli principj del Condillac, e ragiono in questo modo.

Voi dite, che l'atto del giudicare consiste nel paragonare insieme due idee, e nel trovarne le differenze.

In altro luogo, voi venite spiegando cosa intendiate sotto il vocabolo *idea*.

In questa spiegazione delle idee, insegnate che le idee sono tali, che l'uomo non può averle senza un giudizio: di che traete che è il solo senso del tatto che vale a trasformare le sensazioni in idee, perchè è sol esso che ha l' abilità di giudicare per sè delle sensazioni.

Ora si sta qui appunto la difficoltà; si chiede come si possano accordare assieme queste due proposizioni: 1.° il giudizio si fa col paragone delle idee; 2.° le idee si fanno mediante un giudizio. Qual è dunque primo a formarsi nello spirito nostro? il giudizio o l'idea?

Se ogni idea ha bisogno d'un giudizio ad esser formata, egli sembra che il giudizio preceda la formazione delle idee: ma se il giudizio non nasce che dal paragone delle idee, sembra che ci debbano esser le idee anzi che noi possiamo formare i giudizi (2).

(1) I sensi non somministrono che la materia del giudizio; l'atto del giudizio si fa tutto dentro allo spirito, e non si riferisce a nessun punto del corpo nostro o dello spazio fuori di noi.

(2) Egli è un misero effugio della difficoltà quello di Fortunato da Brescia, che alla definizione che dava l' Heineccio dell' idea cioè, *objecti alicujus genuina imago quam mens immediate contemplatur etc.*, pensò di appiccarvi, *qui tamen de re ipsa quidquam a nobis affirmetur vel negetur.* Tuttavia questo stesso appicco mostra che egli travide la difficoltà, perchè sentì il bisogno di un' aggiunta così stentata ed assurda. Se mediante l'*idea* è, che io mi accorgo che gli oggetti sono fuori di me, posso io occorgermi di ciò senza che io l'abbia detto internamente a me stesso? e il dire a me stesso internamente che gli oggetti mi sono al di fuori, non è egli un affermare

ARTICOLO X.

Ogni percezione rappresentativa è generale: indi la difficoltà vie più si mostra in Condillac, e vi resta insoluta.

Ella è questa precisamente la difficoltà ch'io ho sposto di sopra, e che si tratta di sciorre: ella apparisce qui in tutta la sua generalità.

Non si presenta più per una classe particolare d'idee, cioè per le idee comuni o generali, ma per tutte le idee senza distinzione alcuna: non dice: « A fare un giudizio si richiede qualche astratto, e a fare un astratto si richiede un giudizio; quale dunque de'due sarà prima, l'astratto o il giudizio? » ma ella dice: « A fare un giudizio si richiedono delle idee che vogliono essere confrontate insieme: ma a fare le idee si richiede un giudizio: quale sarà dunque anteriore nello spirito umano, il giudizio o l'idea? »

Tale quesito, mutato in forma di un problema filosofico, si può esprimer così: Assegnare alle idee ed ai giudizî tali origini, le quali possono stare insieme, sicchè le une non presuppongano scambievolmente l'esistenza delle altre, e quindi non avvenga l'assurdo, che l'effetto si faccia causa della sua causa. » Di vero così avverrebbe se tutte le idee fossero effetto de'giudizi, e tutti i giudizî fossero effetto delle idee.

Prima di passare a vedere se a qualche altro filosofo riuscì di cavarsi di questo imbarazzo, di sciorre questo problema, gioverà che io mi fermi ancora un poco sulla teoria condillachiana, e sul concetto che la medesima ci dà dell'idea.

Il concetto che il Condillac ci dà dell'idea, si è quello d'una percezione rappresentativa di qualche altra cosa diversa da sè: ed egli sembra evidente, che si richieda un giudizio a riconoscere che una percezione ha una relazione con qualche altra cosa diversa da sè, tale che sia atta a rappresentarla (1).

Una modificazione semplice dell'anima, come un dolore, un piacere, certo è sentita senza bisogno d'alcun giudizio: ma per riconoscere che una modificazione rappresenti qualch'altra cosa, l'anima dee fare un giudizio sulla medesima. Egli è per ciò, che il Condillac attribuisce al tatto la formazione delle idee: perchè dà a questo senso, come dicevamo, la facoltà di giudicare che le sensazioni, o sue proprie ovvero degli altri sensi, sono rappresentative di oggetti esteriori.

La differenza fra me e lui non voglio che consista, per ora, se non in questo, che io affermo, contro di lui, il tatto ed il giudizio esser due potenze diverse, la prima delle quali sta nell'impressione degli oggetti esterni sentita dall'anima, mentre la seconda è tutta propria dello spirito indipendente dall'attuale modificazione degli organi corporei. Al tatto io non do il giudicare; do bensì la proprietà di somministrare allo spirito l'occasione, e la materia del giudicare.

qualche cosa, un giudicare che esistono fuor di me? Io stimo bene di recare in mezzo questi intoppi scontrati in sulla via da quasi tutti gli autori che han preso a spiegare l'origine delle idee, e i vari ripieghi che hanno immaginato per superarli, poichè per essi si vede che l'esistenza di una difficoltà in tale spiegazione è contestata da un'autorità universale: quelli stessi che hanno voluto dissimularla il più che poterono, non mancarono poi di palesarla coll'imbarazzo in cui si mostrarono, coll'incertezza e coll'incoerenza di lor parlare, e colla povertà delle invenzioni e de' partiti studiati onde nasconderla a sè stessi ed a' loro letteri.

Mi riserbo altrove (Sez. V) a mostrare lo sforzo d'ingegno che fece il Wolfio per torsi dinanzi la difficoltà di che noi parliamo, e quanto male sia in ciò riuscito.

(1) S. Agostino notò assai bene, come abbiamo veduto, la distinzione fra la facoltà di sentire e quella di giudicare. Egli ci fa osservare ancora in più luoghi delle sue opere, che se noi fossimo forniti di soli sensi e privi della facoltà di giudicare, non potremmo aver l'uso de' *segni*, perciocchè ci mancherebbe il modo di distinguere il segno dalla cosa segnata: questa osservazione è di molta rilevanza, e se fosse stata messa a profitto da' filosofi, poteva condurli molto innanzi nella cognizione del modo, onde opera lo spirito nostro. V. fra gli altri luoghi il libro delle 83 questioni, q. 9.

Ma questa differenza fra me e il Condillac, non influisce punto nell'obbiezione che io qui gli fo; perciocchè sia che il giudicare s'identifichi col tatto, siccome fa egli, sia che si dichiari una potenza separata dal tatto, siccome fo io, rimaniamo ad ogni modo in questo accordo, che a formare le idee si richiede un giudizio.

Or qui si parrà via più manifesto quel vero che ho toccato nella esposizione della nostra difficoltà (1), cioè che non v'ha alcuna idea, quantunque particolare, che non contenga in sè un elemento generale o comune; giacchè noi possiamo sempre nalle idee delle cose anche particolari separare il comune dal proprio, e perciò possiam trovare in esse il comune, il che non potremmo fare se in esse non fosse. Veggiamo questo vero nella stessa dottrina condillachiana.

L'avere una idea condillachiana, o sia una concezione rappresentativa (2), viene al medesimo che l'avere un modello in noi, al quale riportare gli oggetti ch'egli ci rappresenta e ci esprime (3).

Un ritratto è rappresentativo di colui che il pittore ha dipinto. Ma con questa immagine, con questo ritratto, la persona dipinta, come più sopra dicevamo, non ha che una relazione di simiglianza, e non punto la natura o la sostanza comune. Quindi a quello stesso ritratto si possono rassomigliare altre persone diverse da quella che il pittore ritrasse, giacchè quella cha ritrasse non ha una così esclusiva relazione coll'effigie dipinta, che possa assorbirne, per così dire, tutta a sè sola la simiglianza, ed impedire che v'abbiano forse molt'altre persone, le quali più o meno a quello stesso ritratto rassomiglino. Laonda una percezione, all'istante che è divenuta rappresentativa di qualche cosa diversa da sè, è medesimamente divenuta generale nel senso ch'ella, oltre al rappresentare quella cosa di cui fu tratta, come il ritratto di peculiar persona, può egualmente rappresentare ed esprimere tutte le cose simili a lei; giacchè l'essere rappresentativo d'una cosa, non è che una relazione di simiglianza colla cosa; ed una relazione di simiglianza non esclude altre tali relazioni colle infinite cose che sono o possono esser simili a quella. La relazione di simiglianza fra due cose non le compenetra insieme, non fa cha abbiano un'egual natura, non le marita, per così dire, con vincolo indissolubile; ma le lascia libere, le lascia somigliare a tutte cose, a cui somigliano: l'una simiglianza non impedisce nè turba l'altra simiglianza. Egli è per questo, che dall'istante che il Condillac afferma che tutte le idee sono percezioni, o più tosto concezioni rappresentative, dee affermare altresì, che in tutte v'ha un elemento generale: perchè è solo l'elemento generale che le può rendere rappresentative ovvero simili a più cose, giacchè più cose simiglianti non sono tali, se non perchè hanno qualche cosa di comune: ed è questa essenza comune presa a parte che si può considerare come il tipo di tutte, tutte a lei riferendole. Il tipo adunque è sempre generale; ed ove vogliasi particolarizzare, riferendolo ad una cosa sola, per esempio a quella da cui fu cavato, ella non è che una particolarizzazione arbitraria e positiva, non già una particolarizzazione naturale e necessaria.

Se il Condillac avesse fatto questa osservazione, egli non avrebbe parlato, in un luogo, delle idee, e in un altro molto discosto, delle idee generali: non avrebbe parlato di quelle, senza mostrarne la generalità che tutte contengono; e altrove poi avrebbe potuto parlare delle diverse specie di generalità.

Ma perchè non resti dubbio sul vero che ora abbiamo noi dimostrato, cioè cha

(1) Già ho toccato più sopra in che senso limitato si debbano prendere le voci di *modelli*, *tipi*, *immagini*, applicate alle idee.

(2) Io dico, concezione; Condillac direbbe sensazione; ma convien osservare, che questo autore, come vedemmo, estende il vocabolo di sensazione, con dannoso equivoco, a significare « la « ricordanza della sensazione, » tratto in errore dall'inesattezza del parlar volgare. Or la sensazione propriamente detta, cioè attuale, niente rappresenta, come toccammo; sì bene la ricordanza di lei nella mente, alla quale conviene anco il nome di concezione.

(3) Sez. II.

ogni percezione, dal momento che è fatta rappresentativa, è altresì generale, udiamo di nuovo il Condillac medesimo, là dove spiega il modo onde un'idea particolare passa a diventar generale. « Noi non abbiamo alcuna idea generale che non sia stata « particolare. Un primo oggetto che noi abbiamo avuto occasione di osservare, è un « MODELLO a cui noi riportiamo tutto ciò che gli si rassomiglia; e questa idea che non « è stata a principio che singolare, diventa tanto più generale, quanto il nostro discer- « nimento è meno formato » (1).

Dunque esser generale un'idea viene a dire, esser modello di più oggetti, e dire esser modello di più oggetti vale, aver la proprietà di rappresentarli: ma ogni idea è una percezione che ha la facoltà rappresentativa, è un modello: dunque ogni idea ha in sè un elemento generale. Ora ciò che ha impedito al Condillac di conoscere questa verità, si fu, per mio avviso, l'avere egli confuso l'attitudine che ha un'idea di rappresentare infiniti oggetti coll'uso che noi facciamo di una tale attitudine, cioè coll'atto onde noi esplicitamente riconosciamo nella idea tale attitudine.

Se noi abbiamo in casa il ritratto dell'avo nostro, tutti quei della casa non pensano probabilmente che alla particolare relazione ch'egli ha colla venerata persona ond'egli fu tolto, e cui ci mantiene ancor viva agli occhi nostri e presente in mezzo di noi; e questa relazione particolare dà a quel ritratto una determinazione certa e lo fissa a significare quell'antico della famiglia.

Ma resta a vedere se questa determinazione risulti dalla natura propria del quadro, e da una esclusiva relazione ch'egli ha colla persona dipinta; o pure se dipenda dall'accidentale disposizione di coloro che riguardano questo quadro non già nelle sole sue relazioni naturali, ma in una relazione, per così dire, convenuta, per la quale si sa e si rammenta ch'egli fu dipinto a dimostrare le sembianze desiderate di quel solo, e di nessun altro. Ora egli è evidente, che la cosa sta in questo secondo modo, e non nel primo: e di più, che sebbene delle cagioni accidentali conducano l'attenzione di quelli della famiglia a pensar sempre alla relazione di simiglianza particolare che quel quadro ha col vecchio di casa, tuttavia questo non fa mutar punto natura all'immagine, nè toglie ch'ella rassomigli realmente e rappresenti tutti quelli ai quali rassomiglia e i quali realmente rappresenta, siccome pure quegl'infiniti che si possono immaginare forniti delle stesse fattezze. Or parimente, dall'istante che una nostra percezione è rappresentativa, essa ha un rapporto necessario e generale con tutto ciò che può rappresentare; e questo è indipendente dall'uso che noi facciamo di lei, e dall'attenzione che noi poniamo ne' diversi oggetti ch'ella veramente in sè esprime e rappresenta. Potrà essere che noi la consideriamo come rappresentativa di un soggetto solo, o pure di due o di tre; ma ciò non fa ch'ella per questo non sia atta di sua natura a rappresentarne infiniti altri, sebbene ad essi noi punto non badiamo; e giacchè questi oggetti ch'ella rappresenta possono essere immaginati innumerevoli, egli è anche impossibile che noi tutti li percorriamo, e a tutti lei applichiamo. Adunque quando avviene che noi abbiamo una percezione rappresentativa, allora resta a noi l'ufficio d'applicarla agli oggetti; e questa diventa quasi un'arte che noi impariamo a grado a grado, quasi uno studio che noi facciamo sull'uso di quella percezione nostra: ma l'essere noi o bene in-

(1) Ciò che accenna qui Condillac è un fatto somministratoci dall'esperienza: « quando l'in- « tendimento è meno educato, allora appunto l'uomo generalizza maggiormente le sue idee. » Ora non conveniva solamente accennar questo fatto importante; bisognava ancora spiegarlo. Come mai, se la *generalità* delle idee è una operazione dello spirito nostro, saranno più idonei a far questa operazione quelli che sono i meno formati, i più rozzi? Se si va in questa operazione della generalizzazione delle idee dal particolare al generale, in che modo corrono più rapidamente per questa scala quelli che sono meno esercitati? è egli più facile generalizzar molto, che poco? perchè nel primo sviluppo dell'uomo in questa sola cosa si trasaltano i gradini intermedii? È impossibile, pare a me, render conto di ciò nel sistema lockiano, e condillachiano: facilissima tornerà la ragione di questo fatto, dopo che avremo provato come l'idea più universale di tutte (quella dell'essere) sia data a ogni uomo che nasce, da natura.

nanzi o pure indietro in sì fatto studio ed arte, non toglie punto nè muta la natura della percezione; ma ella rimane sempre qual è, atta a rappresentare infiniti oggetti, ancorachè noi a ciò non poniamo attenzione. Pure facciam di credere, che quella percezione rappresenti un oggetto solo; siccome que' di casa non sogliono pensare, veggendo il ritratto dell'avo, che all'avo solo. Non cessa egli per questo quel ritratto di rassomigliare a quelli a cui rassomiglia. Al modo stesso, la nostra percezione rappresentativa rappresenta veramente tutto ciò che rappresenta, e noi la percepiamo tale quale è, perciò fornita altresì di quella sua proprietà rappresentativa.

Quando dunque il Condillac vuole che sia necessario alla sua statua (dopo aver questa già ottenuta l'idea dell'arancio) di vedere non un arancio solo, o più aranci simili successivamente, ma due o più aranci contemporaneamente, perch'ella possa, riportando questi all'idea che n'ha in sè, riconoscere questa idea siccome modello o tipo di tutti gli altri aranci (1); egli con ciò non viene a dimostrar già il modo, com'egli s'avvisa, onde l'idea passa ad esser modello, ossia ad essere generale; ma dimostra solo il modo onde noi cominciamo ad usarla siccome modello di più aranci. Ella è già un modello per sè: il cominciare noi ad usare questo modello, suppone che già sia tale in sè stesso. Se noi riportiamo i diversi aranci che contemporaneamente veggiamo, all'idea dell'arancio che è in noi, non alteriamo con questo la natura di quell'idea, noi non facciamo che applicarla siccome un tipo generale; e se noi possiamo applicarla siccome un tipo generale, dunque ella è tale da sè, e così sta nella nostra mente fino al principio che ci s'è messa: nè si potrebbe prestare a tal uso, s'ella tale non fosse. Che se altri considera il ritratto di che abbiam parlato, nella relazione sua generale con tutte le persone che a lui somigliano, e che somigliar gli possono; crea forse questi una relazione nuova fra il ritratto e quelle persone, o anzi ve la scuopre come già prima in esso esistente? Medesimamente quando noi portiamo più aranci al tipo che abbiamo in noi dell'arancio, noi non mutiamo la natura di questo tipo: egli era atto a rappresentare tutti gli aranci anche se noi non avessimo rivolta esclusivamente la nostra attenzione sopra di questa sua attitudine e proprietà, se avessimo invece creduto ch'egli non ne rappresentasse che un solo. Il Condillac dunque crede di spiegarci il modo, onde le nostre idee diventano modelli di molti oggetti, là dove non fa che indicarci la via, per la quale noi veniamo successivamente usando di questi modelli, e riconoscendo in essi quella qualità già preesistente per cui quelle son tali; la quale consiste nell'essere rappresentative d'innumerevoli oggetti, o sia, che è il medesimo, d'avere in sè delle qualità che sono o possono esser comuni ad oggetti innumerevoli. Sicchè supponendo che noi abbiamo già sì fatte percezioni ottenute, supponiamo con ciò stesso che noi abbiamo ottenute le idee generali e comuni: quindi queste si sono introdotte nella nostra mente in un modo furtivo ed occulto: elle sfuggirono alla vigilanza del filosofo nostro, il quale non osservò com'esse entrino nella sua statua, ma in quella ve le trovò, e trovatevele, non ebbe più nulla di difficile nelle sue investigazioni, perocchè quanto era difficile gli scappò dalla vista, lo suppose gratuitamente spiegato, senza avvedersene.

È adunque diverso avere un'idea, e conoscer l'uso che di essa può farsi. La nostra mente, che procede sempre per gradi, non perviene a conoscere tutti gli usi delle sue idee se non mediante molte riflessioni ed un'analisi fina delle medesime: con essa ella viene a scoprire sempre de' nuovi rispetti che hanno le sue idee fra sè e colle cose esterne, e in conseguenza di questi rispetti, trova de' nuovi usi di quelle. E non è già per questo, ch'ella non possieda a pieno l'idea su cui fa tutte queste diverse operazioni; mentre, se già non la possedesse, non potrebbe farle sopra di lei; nè potrebbe scoprire le relazioni e gli usi suoi di che parliamo; ma ell'è questa condizione della mente umana, che con altro atto essa riceva in sè l'idea delle cose, e con altro conosca gli

(1) *Traité des sensations*, P. IV, C. 6.

usi della medesima. Ora l'uso che la nostra mente fa dell'idee sue è principalmente quello che a lei servano, come dice il Condillac, di modello alle cose: così l'idea dell'arancio le serve di modello col quale giudicare tutti gli aranci. Quando adunque la nostra mente ha più aranci presenti, e vien tratta a giudicarli tutti colla medesima idea, usandola come loro comune tipo e modello, ella non acquista con ciò un'idea di nuova specie, siccome sembra pretendere il Condillac, cioè un'idea generale; ma si dee dire che l'idea sua era generale di sua natura, o sia era atta a servir di modello o tipo comune a tutti gli aranci; e solo allora che la mente ne vide più insieme, si mosse a far uso di questo tipo per portare di quelli giudizio.

ARTICOLO XI.

Continuazione.

La qual dottrina è sì vera, che il Condillac stesso, a suo malgrado, mostra talora d'intravvederla: siccome là dov'egli parla dei giudizî.

Ivi egli non ci dà altro concetto del giudizio, se non quello di un'operazione, onde l'uomo riporta l'oggetto o la sensazione attuale, cui giudica, al modello o tipo della stessa che ha precedentemente nella memoria.

Egli distingue due attenzioni, come abbiam veduto: l'una propria della memoria, l'altra propria de' sensi: la prima è attiva, l'altra passiva. È mediante queste due attenzioni che spiega il giudizio, cioè mediante quell'attenzione onde abbiamo la reminiscenza delle cose altra volta vedute, le quali si conservano nella memoria, e quell'attenzione onde percepiamo attualmente un oggetto individuale co' nostri sensi. Paragonare l'oggetto che attualmente percepiamo, coll'oggetto che abbiamo percepito altre volte, l'immagine del quale si conserva nella memoria, è ciò che ci somministra un giudizio. Ora questo non è altro che riportare l'oggetto attualmente percepito, al tipo o modello che abbiamo nella memoria precedentemente ricevuto. S'oda su di ciò l'autore stesso: « Se dopo aver sentito più volte una rosa ed un garofano, ella (la statua) finta « di nuovo una rosa, l'attenzione passiva che si fa dall'odorato, sarà tutta occupata « nell'odore presente della rosa; e l'attenzione attiva che si mette dalla memoria, sarà « divisa tra la ricordanza che resta degli odori della rosa e del garofano. Ora le maniere di essere non possono dividersi, tirandola a sè, la capacità di sentire senza che « si paragonino fra loro (1): poichè paragonare non è altro che dare nel tempo stesso « la sua attenzione a due idee. E dove vi ha comparazione ivi v'ha giudizio. — Un « giudizio non è dunque che la percezione di un rapporto fra due idee che si parago« nano » (2). Quando si paragona una cosa coll'altra per portare di essa giudizio, al-

(1) Io ha già dimostrato che altro è sentir due cose nello stesso tempo, ed altra paragonarle fra loro. Ciascuna di queste rapisce a sè parte dell'attenzione; e perciò appunto cerca di sottrarla all'altra, perchè noi ci occupiamo esclusivamente di lei. Lo spirito all'incontro, coll'atto del giudicare fa, per così dire, lo sforzo contrario, cioè egli dà la sua attenzione a tutti e due gli oggetti contemporaneamente senza cercare di renderla esclusiva ad un sola, nel qual caso sarebbe impossibile il giudizio. Di che apparisce come sia al tutto assurdo di attribuire il giudicare alle sensazioni, essendo un atto contraria a quella qualunque azione ch'elle possano contenere od esercitare sull'anima nostra. La sensazione cerca di rapire ogni attenzione tutta a sè; la facoltà di giudicare cerca di distribuirla quasi direi con equità sopra le diverse cose che dee confrontare per cavarne un giudizio. D'altro lato, l'espressione, che *le sensazioni giudicano*, ha qualche cosa di così inesatto, che sembrerebbe impossibile che fosse caduta giù dalla penna di un filosofo: poichè se la sensazione giudica, ossia, se il senso giudica, a pare, se il giudizio è una sensazione; ne avviene che una sensazione senta un'altra sensazione, giacchè non si dà giudizio senza confronto; o che il senso di una sensazione sia quello stesso che ne sente contemporaneamente un'altra; o che il rapporto sentito fra due idee, che è il termine del giudizio, sia lo stesso giudizio. Le quali cose tutte sono evidentemente assurde.

(2) *Trattato delle sensazioni*, P. I, c. 2, § 14 e 15.

lora quella delle due cose, a cui si riporta l'altra da giudicare, riguardasi come modello, e col giudizio non si cerca che di conoscere se la cosa da giudicarsi abbia simiglianza con quel modello, o no. Di vero questa è la natura di tutti i giudizî. Secondo il Condillac, il modello è l'idea che si ha nella memoria, e la cosa da giudicarsi è ciò che si percepisce attualmente dal senso.

Ma se l'idea che ho nella memoria, e colla quale raffronto le cose che mi cadono sotto i sensi per giudicarle, fa io questi giudizî l'ufficio di modello, essa è dunque generale nel senso stesso che il Condillac attribuisce a questa parola generalità, giacchè, come abbiamo veduto, la generalità dell'idea consiste nel servir di modello ad un gran numero di oggetti. Noi dunque dimandiamo al Condillac com'egli, nell'opera sua, parli de'giudizî assai prima che della generalità delle idee; giacchè egli parla delle idee generali nella Parte quarta del Trattato delle sensazioni, mentre tratta de'giudizi nella seconda (1). Se a formare il giudizio si richiedono delle idee generali, come la teoria stessa del Condillac conduce ad affermare, egli è impossibile di spiegar la natura de'giudizî senza prima avere spiegata quella delle idee generali. Ma egli non parlò delle idee generali dopo i giudizî, se non perchè s'accorse che tal maniera d'idee non si potevano formare nel suo sistema se non mediante i giudizî.

« L'idea particolare, dic'egli, d'un cavallo e quella d'un uccello diverranno « egualmente generali quando le circostanze faranno paragonare insieme più cavalli e « più uccelli; e così si dica di tutti gli oggetti sensibili » (2).

Ora ritengasi, che nel sistema di Condillac non v'ha paragone senza giudizio. Se dunque a trasformare una idea da particolare in generale fa bisogno la comparazione d'idee, certo ci fa bisogno il giudizio. Ma ogni giudizio, viceversa, ha bisogno di un'idea generale per formarsi. La formazione dunque de'giudizî presuppone la formazione dell'idee generali, o semplicemente delle idee, perchè tutte le idee hanno in sè del generale: e viceversa, la formazione delle idee generali presuppone de'giudizi, secondo l'autore che esaminiamo. La teoria condillachiana dunque non risponde a questa difficoltà, e la trapassa senza vederla: il suo autore discorre delle idee, de'giudizî e delle idee generali, in tre luoghi diversi, quasi fossero argomenti fra loro indipendenti, e non avessero fra loro quella così stretta relazione, che rende impossibile parlar dell'uno, senza bene conoscer l'altro: ed in fine, dopo avere spiegato a suo agio le idee generali, si felicita d'esserci riuscito senza difficoltà alcuna, dicendo: « si vede da « ciò quanto sia facile il farsi delle idee generali » (3).

ARTICOLO XII.

Conclusione sul difetto intrinseco del sistema condillachiano.

Fino a qui noi non abbiam voluto che rivolgere il nostro ragionamento al Condillac, e recar in mezzo quel genere di argomenti che si sogliono chiamare *ad hominem*. Per altro, quest'ultima osservazione che ho fatto contro il Condillac, non vuol giustizia ch'io la presenti in un aspetto più grave ch'ella non merita. Ed io stesso ho già detto cosa, che diminuisce l'errore del Condillac: ecco io che modo.

Condillac, dove spiega la formazione delle idee generali, mette due specie d'idee, le une particolari, le altre generali: quelle prime passano a diventar generali mediante l'usarle che lo spirito nostro fa all'ufficio di modello, quando paragona ad esse degli oggetti che a lui si vengono presentando, e mediante questo paragone li giudica.

(1) Tocca bensì le idee generali anche nella Parte prima, coll'occasione che insegna come la statua, fornita del solo senso dell'odorato, comincia a formare delle astrazioni; ma ciò lo fa nel c. IV, mentre de' giudizi avea già parlato al c. II.

(2) *Traité des sensations*, P. IV, c. 6.

(3) *Traité des sensations*, P. IV, c. 6, § 6.

Ora io ho osservato, ch' egli non è questo il punto in cui le idee diventano generali, ma che hanno in sè un elemento generale fin dal momento che cominciano ad essere idee; e ciò secondo le definizioni dello stesso Condillac; perocchè egli chiama idea una sensazione rappresentativa di qualche cosa, come son quelle che si conservano nella memoria; e chiama generali le idee che servono di modello a cui raffrontare le altre idee. Ora l' essere una idea rappresentativa, è il medesimo che l'esser modello: il perchè, secondo il Condillac stesso, nell'essere idea, c' è compreso ch' ella abbia in sè qualche nozione generale. Egli è per questa osservazione, che l'errore del Condillac sulla formazione delle idee generali consiste, piuttosto che in altro, nella mala applicazione di queste parole: « formazione d' idee generali; » in luogo delle quali avrebbe dovuto dire: « riconoscimento ed uso che fa l' anima nostra della generalità inerente a tutte le idee. »

Se dunque il seguace di Condillac riconosce questa inesattezza di parlare, egli mi toglie il diritto di fargli quell' argomentazione che gli faceva, cioè la seguente: « Voi avete bisogno di un giudizio a formare le idee generali; avete bisogno delle idee generali a formare un giudizio; questo è un circolo vizioso, ove, per la natura del vostro sistema, vi raggirate senza trovare giammai un capo da uscire. » Perciocchè egli mi risponderà: « Riconosco che è inesatto il dire che noi ci formiamo delle idee generali solo allora che noi le riconosciamo e le usiamo come modelli: esse erano generali già prima, e tosto che furono idee; ed i giudizi che noi facciamo con esse, non ce le rendono punto generali, ce le fanno solo riconoscer per tali. Esse sono dunque generali indipendentemente da questi giudizi, e perciò non è necessario che prima d'esse noi facciamo i giudizi di cui si parla. »

Ma se i seguaci di Condillac col rettificare il modo del parlare possono evitare la forza dell' ultimo nostro argomento, che è tutto relativo all' uomo con cui disputavamo, e si fonda sulla maniera inesatta del suo parlare; rimane tuttavia intera e salda la difficoltà in quel modo che noi l'abbiamo più sopra proposta, cavandola dai visceri del sistema condillachiano; perciocchè nè si può formare un' idea senza che si mescoli in tale operazione un giudizio (1), nè si può formare un giudizio senza che si abbiano già formate delle idee: il che viene a lasciare la questione in una perfetta ambiguità, anzi dichiara o falso il sistema di Condillac, o inesplicabile sì la formazione de' giudizî che delle idee.

(1) Chi vuol convincersi via più di ciò, ponga attenzione a tutto intero il passo di Condillac, del quale più sopra abbiamo recate alcune linee. « Se io mi richiamo, egli dice, un dolore « che ho avuto, la ricordanza e l' idea sono allora una cosa medesima; e s' io dico che mi fac- « cio l'idea di un dolore di che mi si parla, che io non ho mai sentito, nasce ciò da questo, « che IO GIUDICO sopra un dolore che soffersi o sopra un dolore che soffro attualmente. Nel « primo caso, l'idea e la ricordanza non differiscono punto. Nel secondo, l' idea è il sentimento « di un dolore attuale, MODIFICATA PEI GIUDIZJ che io porto al fine di rappresentarmi il « dolore di un altro. » *Extrait raisonné du Traité des sensations.*

CAPITOLO III.

REID.

ARTICOLO I.

Origine della scuola scozzese.

Ho creduto di dovermi trattener nn po' a lungo sul sistema di Condillac, come quello che conserva ancora in Italia del favore: sebbene non si possa dir certamente il più conforme alla maniera di pensare di questa nazione, che si è conservata, a preferenza dell' altre, esente da uno spirito sistematico ed esagerato (1).

La filosofia condillachiana non è, a volerla definire, che il lockismo naturalizzato in Francia. Quelle leggiere modificazioni che il lockismo può aver sofferto in Francia dopo Condillac, quella giunta di materie eterogenee che confunde e travisa le ricerche sulle operazioni dell'anima, inviluppandole di medicina, di anatomia e di chimica, non merita che noi punto ce ne occupiamo, giacchè non danno nessuna nuova spiegazione dell'origine delle idee.

In Inghilterra, la filosofia lockiana venne trattata da spiriti molto più acuti che in Francia, quali furono Berkeley e Hume, che la spinsero con un coraggio mirabile all'ultime sue conseguenze, cioè all'idealismo ed allo scetticismo, smossero i fondamenti di tutte le scienze, e proposero alla natura umana se volesse contentarsi di dubitare della propria esistenza.

Solo quando il sistema della sensazione videsi riuscire a sì imprevedute conseguenze, e aprir dinanzi all' uomo l' abisso del nulla, ove prima il mondo materiale, e poi ancora lo spirituale insieme coll' uomo stesso inghiottivasi: taluu si riscosse, e cominciò a dubitare non forse quel sistema, ammesso con tanta facilità, e ricevuto con favor popolare, contenesse qualche errore intimo ne' suoi visceri sfuggito all' occhio di tutti, per troppa fretta, onde i suoi principî come provati o piuttosto evidenti si ammisero; e allora si stimò bene di tornare indietro, di richiamare a rigoroso esame tutte le premesse, sottomettendo a prova minuta e sottile quelle che, senz' essere necessariamente evidenti, sembravano tuttavia vere nel primo aspetto, giacchè in una di esse poteva appiattarsi più facilmente quell' error funesto, che recava poi irrepugnabilmente a sì terribili risultati. Era in somma la natura umana che protestava contro alla filosofia, e che, condotta sull' orlo dell' abisso da una guida fallace, rifuggiva inorridita non per altra ragione, se non perchè le era essenzialmente impossibile d'andare più innanzi.

Quando adunque la forza della natura e i suggerimenti del senso comune ammonirono gli uomini che quella filosofia non poteva esser vera, perchè non poteva essere

(1) Nell'Italia bassa vi è ancora alquanto d' inclinazione al cartesianismo e malebranchismo, specialmente nello stato romano, il che è da attribuirsi, io credo, alle opere di Gerdil, di Falletti e di altri acuti filosofi che hanno modificato e perfezionato que' sistemi. Nella patria del Vico fioriscono de' pensatori valenti, come Miceli, Galluppi ec. Per altro sembra che generalmente regni in Italia una specie di eclетticismo. Nel regno Lombardo Veneto, il P. Soave, fornito delle più pure intenzioni, ha fatto un gran danno col diffondervi per tutto il Condillachismo, e ridurre la filosofia ad una tenuità compassionevole, che mentre adesca il volgo coll' apparente facilità, ingenera la presunzione e la vana credenza d' esser filosofi a quelli che nol possono essere nè saranno giammai, e fa nascere il disprezzo per le grandi questioni superiori alla loro mediocrità loquace e sentenziosa. Per altro non mancarono nè pure in questa parte d'Italia de' pensatori forti e non infiacchiti nella comune lassezza, i quali si sollevarono, con una energia tutta lor propria, alle questioni più alte della grande filosofia; e per tutti valgami il nome del P. Ermen. Pini, autore della *Protologia*.

umana (1); allora in Iscozia sorse una nuova scuola, che, prendendo a guida il senso comune, prefiggevasi di non deviare da quello, e di non usare la ragione individuale che a spiegare le dottrine da lui ammesse.

Questi nuovi filosofi videro impossibile attaccare le conseguenze che Berkeley e Hume traevano da' principî lockiani: quelle eran dedotte con ragionamento serrato e difeso: non rimaneva che di salire a' primi principî della dottrina, e investigare in essi il capo dell' errore nascosto. Avendo a far dunque con avversarî sottili, e costretti di procedere severi nel ragionare, non è maraviglia se i riformatori scozzesi dimostrarono far sì poco conto della dottrina rimasta tuttavia popolare di Condillac.

Reid non cita forse mai quest' autore. Dugald Stewart parla di lui generalmente con isprezzo, chiamandolo un comendatore di Locke non arrivato ad intendere il suo maestro (2). Fra l' altre cose, così egli descrive il suo stile filosofico: « La chiarezza « e la semplicità dello stile di Condillac accrescono ancora l' illusione, e conducendo « con molta facilità il lettore a traverso de' più oscuri labirinti della metafisica, lo lu« singa coll' aggradevole sentimento della sua forza intellettuale. Ecco a che debbesi « attribuire la grande popolarità dell' opera sua. Si fa, in leggendola, così poca fatica « come a leggere una storia o un romanzo: e solo dopo che s' ha chiuso il libro, e « che si cerca alla propria foggia di pensare di render ragione a sè stessi di ciò che « s' ha di lui tratto, provasi la mortificazione di vedersi svanire tutta la scienza che « altri credeva avere acquistata » (3).

ARTICOLO II.

Sistema di Reid sulla distinzione delle facoltà.

La difficoltà da noi proposta circa l' origine delle idee, non si è presentata nello spirito del dottor Reid fornita di quella generalità, nella quale io ho cercato di sporla. Egli non ha mai avuto l' occasione di considerarla sotto un aspetto sì ampio; ed è forse per ciò che non abbiamo sopra questo argomento quanto potevamo attendere dalla solidità dell' ingegno di Reid.

Tuttavia la vide egli parzialmente; e s' ingegnò di risolverla in quella parte che di lei vide, giacchè non si potea rispondere ai ragionamenti degl' idealisti e degli scettici ch' egli assumea di combattere, senza entrare, almeno in parte, in quella difficoltà.

E perchè veggiamo fin dove sia arrivato a vederla lo scozzese filosofo, conosciamo prima le opinioni che egli prese ad impugnare.

Come abbiam detto, Condillac, ingannato dal doppio senso che attribuiva alla

(1) Il bisogno di ciò dovea sentirsi in Iscozia più che oltrove, perciocchè lo Stewart ci assicura che l'idealismo di Berkeley e di Hume era entrato generalmente ed ammesso in tutte le scuole di quel paese. *Histoire abrégée des sciences métaphysiques* etc., III, p. 191.

(2) D. Stewart mostrasi assai propenso a Locke, e ne parla coll' amore che a lui inspira la nazionalità. Tuttavia egli riconosce in più luoghi che il sistema di Locke è insufficiente e contiene de' gravi errori. Egli dice « che reputa tempo gittato ragionare con quelli che s' attaccano « ai passi di questo autore come ad una guida infallibile in metafisica » (*Histoire abrégée etc.*, Part. III.). Ciò ch' è ancor più notabile, conoscendo il favore che questo autore manifesta in tanti luoghi per Locke, ed il disprezzo per Condillac, si è che in un luogo confessa chiaramente « che « la differenza fra la teoria di Locke e quella che deriva tutte le nostre idee dalla sensazione « sola (di Condillac) è meno reale che apparente » (*Elémens de la Philosophie de l'Esprit humain etc.*, T. I, Sect. IV). Per quest' ultima ragione massimamente io ho creduto che intrattenendomi alquanto su Condillac, come autore che ha più influito immediatamente sopra di noi, io poteva trapassar Locke più speditamente per non ripetere le osservazioni medesime. Senza di che, quanto mi poteva rimanere a dire di ciò che v'è di particolare al proposito nostro nella teoria di Locke, io vengo già a toccarlo parlando della dottrina del dottor Reid che confuta alcune proposizioni fondamentali di Locke siccome pure di Berckeley e di Hume.

(3) *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques* etc. P. III.

parola *sensazione*, sostenne che l'oggetto del senso (1) e quello della memoria sono essenzialmente una cosa medesima, cioè il primo una sensazione presente, il secondo pure una sensazione, ma passata. In tal modo egli ha creduto poter ridurre quelle due facoltà ad una sola, cioè alla facoltà di sentire: e con un ragionamento simile egli vien conducendo al solo sentire tutte le altre facoltà dello spirito umano, giacchè tutte, secondo lui, hanno oggetti che non differiscono essenzialmente fra loro: questi sono sempre, come egli s'esprime, la *sensazion trasformata*.

Locke avea conosciuto che l'oggetto della memoria era essenzialmente diverso da quello del senso; avea posto una distinzione specifica fra la potenza del sentire e quella del ricordarsi. Affermava che l'oggetto immediato della memoria non era la sensazione, p. es. della rosa odorata ieri, ma un'idea, un modello, un fantasma, qualche cosa in somma di quella sensazione rimastasi nel nostro spirito.

Berkeley e Hume, che perfezionarono in Inghilterra il sistema di Locke, siccome fece Condillac in Francia, si sforzarono anch'essi di ridurre, al modo stesso del filosofo francese, i due oggetti del senso e della memoria ad un solo; e credettero riuscire a ciò, supponendo che gli oggetti della sensazione e della memoria non differissero che nel grado della loro vivacità.

Singolare cosa è che il dottor Reid, il quale rivolse pur l'acume del suo bell'ingegno a ribattere l'idealismo e lo scetticismo di questi due filosofi, siasi appigliato al partito di rigettare la distinzione che faceva Locke fra l'oggetto del senso e dell'idea (2).

« Per me, egli dice, io domando la permissione di pensare coll'uom del volgo, « che quando io mi sovvengo dell'odore di una tuberosa, questa sensazione che io ho « provata ieri, e che attualmente non ha più esistenza, è l'oggetto immediato della « mia memoria; e che quando io l'immagino attualmente presente, è la sensazione « ella stessa, e non già l'idea di questa sensazione l'oggetto del mio immaginare » (3).

Son per dire che riuscirà difficile a capire come l'umana mente possa pensare attualmente ad una cosa la quale in nessuna maniera le è presente; cioè non per una

(1) *L'oggetto del senso* non è una espressione esatta: anzi l'inesattezza contenuta in questa maniera di parlare, fu madre di molti errori. Egli può essere manifesto a tutti, che almeno una grande serie di sensazioni, tutte quella cioè che consistono nel solo piacere o dolore, non hanno oggetto alcuno; esse sono semplici, e (se si può dir così) sono l'oggetto di sè stesse; esse hanno bensì una cagione fuori di sè, ma non un oggetto. Tuttavia fino che non mi è data occasione di chiarire questo argomento, io son costretto di usare il parlar comune per farmi intendere, specialmente nell'esposizione degli altrui sistemi, gli autori de' quali usano tali frasi liberamente.

(2) Il dottor Reid non pare che conservi sempre tutta l'esattezza nel riferire i sentimenti de' filosofi ch'egli confuta. Nelle sue *Ricerche sull'intendimento umano* (Sez. III, V) sembra che attribuisca egualmente a Locke, Berkeley ed Hume, due opinioni fra loro contradditorie. La prima, che l'oggetto immediato della memoria non sia che una idea della sensazione, una immagine, un modello di questa, distinta perciò essenzialmente dalla sensazione stessa. Questa distinzione essenziale fra l'oggetto del senso e della memoria conduce a stabilire una distinzione pure essenziale fra quelle due potenze. La seconda, che la sensazione e l'oggetto della memoria non differiscano che nel grado di forza e di vivacità onde lo spirito percepisce. Questa distinzione del semplice grado di forza onde lo spirito percepisce, non terrebbe che l'oggetto delle due facoltà non fosse il medesimo; di che perciò verrebbe che due facoltà non fossero essenzialmente distinte. Può ben essere, anzi e di fatto, che questi scrittori non sieno coerenti a sè stessi nel modo di esprimersi, e che mentre in un luogo non distinguono la sensazione dall'oggetto della memoria se non dal grado di forza dello spirito *percipiente*, in altri mostrino di tenere che l'oggetto della memoria non sia punto una sensazione più debole, ma un'idea di sensazione. Certo è, che la maniera onde si esprime Hume, col può far credere a buon diritto incoerente con sè stesso. Per esempio, nel *Saggio sull'origine delle idee* talora dice che l'idea non è che una sensazione più debole, talora la descrive come una percezione dell'anima che riflette in sulle sue sensazioni: ora la riflessione dell'anima in sulle sue sensazioni non è semplicemente una sensazione più debole: in questa riflessione c'è più di attività che in qualunque semplice sensazione. Tuttavia io ho creduto di dover attribuire a Locke il primo sentimento, e a Berkeley ed Hume il secondo, perchè sembra quello che più domina nelle loro scritture, che è preso da essi direttamente di mira; mentre quando esprimono la contraria opinione, pare che loro esca quasi non volendo di bocca, e per non avere alle mani più esatte maniere di esprimersi.

(3) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. III.

idea, giacchè Reid esclude qualunque idea, tipo o segno della medesima; e non per la cosa stessa, giacchè si suppone che l'oggetto non sia presente. Io non credo nè pure che l'uomo volgare pensi in ciò come il dottor Reid; ma parmi che qualunque uomo del volgo, il quale si ricorda d'una cosa già veduta o sentita, creda d'aver presente al suo spirito la cosa veduta o sentita, ma non già in sè stessa, bensì nella sua idea, oggetto presente de'suoi pensieri (1).

(1) Il dottor Reid vorrebbe eliminare le *idee* dalla filosofia; perchè le trova alquanto imbarazzanti. In tal caso bisognerebbe trovare il modo di radere il vocabolo *idea* da tutti i vocabolari, sperderlo da tutti gl'idiomi, proibire al senso comune di pronunciarlo, di pensarlo. In fatti questo è un vocabolo usato sì dal volgo che dai filosofi, tanto ne'scientifici che ne'sociali ragionamenti. Ora che si propone il dottor Reid? Il titolo della sua opera mi assicura che lo scopo suo non è che quello di difendere i principî del senso comune, contro la filosofia che li vuol distruggere. Sarebbe egli forse un di coloro che prendono a fare l'apologia del senso comune cominciando però dall'opporvisi? Il dichiarare la propria filosofia per quella che s'attiene al senso comune, può esser un annunzio veritiero quando con ciò non si esprime che una *semplice* intenzione, ma egli è un assunto almeno presuntuoso, quando con ciò s'intende di esprimere che la propria filosofia realmente al senso comune si accorda. Qualunque dichiarazione vi faccia il filosofo, egli non cessa per questa sua dichiarazione d'essere quegli che è, un pover'uomo fallibile, un semplicissimo individuo. Egli vi dirà seriamente « La mia filosofia è quella del senso « comune; » niente affatto; ella non è più che la filosofia vostra. Un altro griderà « Tutti gli altri seguono i loro pregiudizî; bisogna seguire la ragione sola, siccome fo io. » Vane parole e temerarie; l'uomo seguirà al più ciò che crede ragionevole; ma egli non può porsi nel posto della ragione; non è egli la ragione in persona. Se anco tutto il genere umano (tolta dal medesimo la verità *rivelata*) vi dicesse ad una voce sola: « Questa è la verità; » voi sareste in diritto di non credere punto a sì enfatica dichiarazione, e potreste rispondere francamente: « Umanità corrotta! tu mentisci fino dalla prima parola. Qual baldanza ti porta a dichiarare verità ciò che tu pensi? Di: questa è la mia opinione; non dire: questa è la verità: tal parola è riserbata alla divinità. » Ma l'uomo o isolato o in corpo aspira sempre a dichiararsi più che non è: allo stesso modo il politico raggiratore vi parla in nome della nazione; ogni giornale vi assicura sempre d'esser l'interprete della opinione pubblica, e in ogni demagogo è il popolo stesso che parla, che difende i suoi diritti contro i suoi disumani oppressori. Fino a quando si continueranno queste viete millanterie! fino a quando troveranno esse degli uomini creduli che ne rimangono corbellati? quando cesserà il mondo d'esser bambino? Io ho voluto osservar questo all'occasione che mi si dà di parlare della filosofia del dottor Reid, perocchè essendo questi uno de' filosofi più modesti e più circospetti che v'abbiano, l'osservazione mia riesce più calzante, e mostra quanto facil cosa è al filosofo promettere più ch'egli non possa attenere, quanto è questo un vizio comune di quelli che ragionano abbandonati a sè stessi. I Padri, e tanti scrittori della chiesa cattolica, convien dar luogo alla giustizia, sono i soli la cui modestia sincera e profonda sia uniforme, sia continua, sia tanto quanto è necessario che sia nell'uomo perch'ella raggiunga la verità.

Per altro la questione dell'esistenza delle idee, che sollevò il dottor Reid, è della più alta importanza, come altresì della più alta difficoltà; ed il solo averla tratta in mezzo è un merito incalcolabile di questo grand'uomo.

Gli Scolastici però l'avevano già veduta: essi bene s'accorsero che l'oggetto del nostro pensiero non poteva essere l'idea, ma la cosa stessa. Dissero adunque « che noi pensavamo alla cosa, ma che essendo questa fuori di noi, avevamo bisogno per pensare ad essa di una idea (o immagine) che ce la rendesse presente allo spirito nostro. » Confesso che questa spiegazione presa nel senso più ovvio non può soddisfare. Perciocchè resta sempre a rispondere « Noi dunque mediante l'idea pensiamo alla cosa che sta fuori di noi. L'oggetto adunque del nostro pensiero è finalmente qualche cosa a noi non presente. Egli non è adunque assurdo che l'intelletto mio, quasi uscendo di sè, vada a cogliere un oggetto da lui lontano. Ma se questo non è punto assurdo ed impossibile, giacchè realmente si fa da noi mediante l'idea; dunque che bisogno ho io dell'idea stessa? La ragione che m'ha indotto ad ammettere l'idea non era altra se non la necessità creduta di trattenere l'intelletto dentro di sè, per così dire: ma ora anzi l'idea stessa è un mezzo mediante il quale l'intelletto se ne va a coglier l'oggetto esterno diverso e lontano da sè. La questione non consisteva nel sapere per quai mezzi l'intelletto nostro potesse far termine ed oggetto suo la cosa esteriore, ma tutta consisteva a sapere se egli era possibile che la cosa esteriore essa stessa fosse il detto termine ed oggetto del mio intelletto. Se questo non involge contraddizione, io non ho più bisogno dell'idea; basta che io all'occasione delle sensazioni faccia uscire l'intelletto mio a spaziare e cogliere gli oggetti esteriori per sè stessi e così percepirli. » Questo è ciò che si può ripetere alla sua soluzione suddetta degli Scolastici, quand'ella si prenda nel senso che primo ci presenta. A mio parere però la detta soluzione scolastica o aristote-

Tuttavia il dottor Reid non riduce le facoltà dell' uomo ad una sola, sebbene riduca ad un solo gli oggetti delle medesime; nel che il suo sistema si parte interamente dal Condillachiano. « Quantunque, egli segue a dire dopo le parole da noi sopra re« cate, l' oggetto della mia sensazione, della mia memoria e della mia immaginazione « sia il medesimo; tuttavia queste operazioni dello spirito sono così differenti e così fa« cili a distinguersi, come l'odorato ed il gusto ed il suono. Io sento che v'ha una diffe« renza specifica fra la sensazione e la memoria, e fra questa e la immaginazione » (1).

fica ammette una interpretazione che la rendo più plausibile e che mi riserbo di presentare in altro luogo quando avrò premesse altre nozioni necessarie alla chiara intelligenza della medesima.

Più sotto ancora darò quel scioglimento ch' io credo ammettere la difficoltà del dottor Reid intorno alle idee. Ivi dimostrerò che una tale difficoltà nasce in parte dalla maniera di esprimersi poco chiara de' filosofi o certo dalla falsa maniera d' intendere certe espressioni filosofiche. Per esempio, quando io dico che l'idea esprime la cosa, è di questa come un' immagine, un ritratto, un tipo, un segno, un indizio; io uso delle espressioni che vanno intese con grande circospezione, e che ammettono, senza di ciò, i maggiori equivoci. Veggiamolo brevemente.

Si richiami alla mente ciò che ho dimostrato più sopra, cioè che l' essere un' idea rappresentativa e l' essere comune vicee al medesimo, e s'intenderà in che senso io dica l' idea essere qualche cosa di rappresentativo. Vediamo questa proposizione da tutti o due i suoi lati.

1. *Ciò che è rappresentativo è comune o generale.* In fatti ciò che è rappresentativo di qualche cosa, s'estende ad essere rappresentativo di tutte le cose simili a quella, perchè più cose simili ad una terza sono simili tra di sè. Non ci sarebbe che un caso solo d' eccezione, nel quale ciò che è rappresentativo non fosse comune o generale, cioè se non vi potesse avere nessuna cosa simile a lui fuori d' una sola.

2. *Ciò che è comune* o *generale è rappresentativo:* si può anzi dire che una cosa è rappresentativa di un' altra solamente in quanto ha qualche qualità comune con quella. Così un ritratto è rappresentativo di quelle persone che a lui rassomigliano, non già in quanto egli è un quadro individuale; in quanto a queste, egli è quella po' di tela, quella imprimitura, quell'olio, que' colori particolari nell' olio mescolati e stemprati; o in queste cose tutte che formano l' esistenza sua propria, individuale e reale, egli non può simigliare a cosa del mondo; considerato in questa sola sua parte, egli non esiste che in sè, non ha relazione con cosa alcuna, (perchè appunto da queste relazioni si astrae), e nulla perciò rappresenta. Egli non ha dunque l' attitudine di rappresentare le persone, che in virtù di ciò che ha comune con esse; cioè in virtù che rimette nello spirito nostro un' impressione simile a quella che rimettono i volti di quelle persone. La simiglianza allora fra il ritratto o quelle persone la troviamo noi stessi, perocchè compariamo l'impressione ricevuta dal quadro o l'impressione ricevuta da quelle persone, e le veggiamo simili. Ritrovar queste impressioni simili altro non significa che notare in esse qualche qualità comune, supponete l' incarnato del colorito, o l' aria del volto, o l'incurvatura delle labbra, o il giro delle pupille, od altre simiglianti fattezze. Ora *qualità comune* non dice altro, se non che ciò che è in un soggetto è anche nell' altro; questa qualità comune è adunque una cosa sola che si vede da noi in più soggetti. Ma se ella è una cosa sola in noi, noi però la riferiamo a due o più soggetti determinati o individuali dallo qualità loro proprie e dalla reale loro esistenza mediante atti diversi del nostro spirito. Questa cosa unica adunque è una *sola specie* in noi colla quale veggiamo più cose, all' occasione che queste agiscono individualmente sopra i nostri sensi. Egli è per questo che noi riconosciamo, che queste cose sono simili tra di loro: il vedere due o più cose simili non viene a dir altro se non se il vedere più cose *mediante una specie sola*, la quale ci mostra le cose in quella parte che sono simili, più mediante le impressioni particolari e proprie che ciascuna produce in noi, le quali ci mostrano le cose in quella parte che sono in sè individualmente esistenti, senza rapporto alcuno di similitudine. Ora per poco che si osservino le cose in quanto hanno una esistenza fuori di noi ed in sè, si vede che in tale stato non sono punto simili, perocchè ognuna non esce di sè, ed alla propria esistenza è interamente limitata. Se dunque noi le veggiamo simili, se (il che è il medesimo) veggiamo le loro qualità simili con una specie sola; forz' è dire che in quanto a queste non le veggiamo in sè stesse, nella loro esistenza propria; le veggiamo adunque mediante una *specie* che è in noi, e questa è appunto ciò che si chiama *idea*, ed è rappresentativa in questo senso che è una qualità replicata in molti soggetti.

Non è qui il luogo nel quale io possa trattenermi più a lungo, e chiarire questa materia, che appartiene al trattato *della natura delle idee*, anzichè a quello *della loro origine*. Tuttavia era mio dovere di dimostrar l' esistenza delle idee, attaccata con tanta forza dal filosofo scozzese; giacchè per dimostrare l' origine delle idee convien prima assicurarsi che veramente esistano, per non fabbricare una teoria sopra un fatto non esistente, come più volte avvenne ai poveri savi di questo basso mondo.

(1) *Recherches sur l' entendement humain*, Sect. III.

Ed altrove: « se alcuno volesse sostenere che il circolo, il quadrato o il triangolo « non differissero che in lunghezza o in larghezza, e non in figura, io non credo po- « tersi dare persona così semplice che il credesse o che pigliasse a refutarlo. Or non è « meno irragionevole, secondo me, il pretendere che la sensazione, la memoria e l'im- « maginazione non differiscano che in gradi, e non in ispecie. » (1)

ARTICOLO III.

In che modo Reid sentisse la predetta difficoltà.

Ma perchè noi veniamo alla nostra difficoltà, dobbiamo dire che cosa intenda il dottor Reid con queste parole: sensazione, memoria e immaginazione.

« Una sensazione, egli dice, come sarebbe l'odore, può presentarsi allo spirito « sotto tre forme differenti (2). Si può provarla: si può richiamarlasi o sovvenirsene: « la si può immaginare o averne un' idea (3). Nel primo caso ella è necessariamente « accompagnata dalla persuasione che si ha della sua esistenza attuale. Nel secondo « caso ella è necessariamente accompagnata dalla persuasione che si ha della sua esi- « stenza passata. Nel terzo caso ella non è assolutamente accompagnata da persua- « sione alcuna nè da alcuna idea di esistenza, ed è precisamente ciò che i logici chia- « mano *semplice apprensione* » (4).

Non nuocendo punto alla giustezza del ragionamento l'adoperar parole in un senso piuttosto che in altro, quando si ha l'avvertenza precedentemente di ben definirle, e poi non si prendono che nel significato che vi si ha annesso; io non esaminerò se il senso dato dal dottor Reid alle tre parole inglesi, che sono da noi tradotte con quelle di *sensazione, memoria, immaginazione,* sia quello stesso che alle medesime nel comune discorso s'attribuisce. In luogo di ciò preghiamo il lettore a ben fissare le differenze delle idee che con queste voci egli vuole significare.

E primamente si fermi la differenza che passa fra le due prime e la terza. Colle due prime, *sensazione* e *memoria,* egli non solo vuol significare la percezione di un oggetto, ma vi annette ancora la persuasione dell'esistenza reale dell'oggetto, sia l'esistenza presente annessa alla sensazione, sia l'esistenza passata annessa alla memoria. All'incontro per *immaginazione* egli intende la facoltà di solo percepir l'oggetto, senza che alla detta percezione s'aggiunga persuasione alcuna della sua esistenza presente o passata; il che chiamavano le scuole, e pare a me con più proprietà, *semplice apprensione*.

Si tratta ora di sapere se la *semplice apprensione dell'oggetto*, o sia l'atto della immaginazione, presa nel senso di Reid, preceda la sensazione e la memoria, come sembra che sostengano Locke ed Hume; o pure se queste precedano la *semplice apprensione,* come vuole il Reid.

Egli è appunto coll'esporre la lotta che vengono ad avere insieme Reid da una parte, e Locke ed Hume dall'altra, che esce in gran luce la difficoltà da me proposta; difficoltà che è pur sempre la stessa, ma che apparisce sotto tanti aspetti diversi, se-

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. V.

(2) Si osservi quanto questa maniera di dire si mostri prossima alla teoria della *sensazion trasformata:* l'opinione tuttavia di Reid mette, come dicevamo, una distinzione delle facoltà, intrinseca alle medesime. Ad ogni modo, vale anche per essa l'osservazione che abbiamo fatta sull'espressione condillachiana di *sensazione trasformata*, cioè ch'ella non è un'espressione filosofica, perchè involge in una metafora l'idea principale, e così la rende indistinta e ingannatrice.

(3) Immaginare una cosa sensibile, o averne un'idea, è cosa assai diversa, confusa qui insieme da Reid. L'*immagine* o il fantasma appartiene all'animale, l'*idea* all'essere intelligente: Questa seconda è la *semplice apprensione* degli scolastici. Tuttavia l'immagine forma la parte positiva delle idee di cose corporee, il che altrove meglio dichiareremo.

(4) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect, V.

condo i lati da' quali gl' ingegni de' filosofi si scontrarono in essa; e vediamo se ad una o all'altra di queste due parti riesca sviluppar la matassa, e trovare il filo col quale uscire dal labirinto.

Il sistema degli avversari del dottor Reid, ossia il *sistema delle idee*, come egli lo chiama, è il seguente.

« Que' filosofi c' insegnano, che la prima operazione dello spirito non è che una « semplice apprensione, cioè a dire un concetto puro, un' idea nuda, senza alcun giu- « dizio interiore. Essi c' insegnano ancora, che venendo in tal modo a rendersi presenti « allo spirito nostro molte di queste idee, egli le paragona fra loro, e sente, mediante « un tal paragone ch' egli ne fa, in che si rassomiglino e in che differiscano. Ed è que- « sta percezione della convenienza o sconvenienza delle idee tra loro, che noi chiamia- « mo giudizio, persuasione o cognizione. » (1)

Questa si può dire l'ultima espressione del sistema lockiano, e de' suoi settatori sì in Francia che Inghilterra.

Analizzando io il sistema di Condillac, ho fatto vedere come tutta l' essenza sua in questo solo consiste, nel fabbricar prima le idee, e poscia col confronto delle medesime comporre i giudizi. Ma egli fu appunto in ciò che mi venne notata e scoperta la difficoltà che egli contiene in sè medesimo, difficoltà che non ha nessun modo da superare. Poichè egli stesso venne a somministrarci gli argomenti che ci recarono necessariamente a conchiudere, non poterci noi formare nessuna idea se non mediante un interno giudizio; e perciò non potersi trattar delle idee in separato da' giudizi, ma doversi ammettere un giudizio onde formare le nostre idee. Or poi, come un giudizio non si fa che col mezzo di qualche idea, rimane il debito di render ragione, come sia possibile un giudizio anteriore alle idee, nell'ipotesi lockiana e condillachiana che queste sieno tutte fattizie.

Egli fu questa appunto la difficoltà che vide e notò il dottor Reid, sebbene più parzialmente; di che egli seppe assai bene confutare i sistemi avversari, ma non dare, pare a me, un sistema egli stesso, che appieno soddisfacesse alla difficoltà.

ARTICOLO IV.

La difficoltà di Reid contro il sistema lockiano fu presentita da locke medesimo.

Se gli scrittori attentamente ascoltassero la voce della propria coscienza, eviterebbero probabilmente molte censure del pubblico: perciocchè rare volte avviene, che la critica pubblica ferisca negli scritti e castighi alcun loro vero mancamento, senza che gli autori medesimi non n' abbiano avuto già prima un secreto timore, un sospetto, che non osarono mal consigliati aprire e manifestare interamente a sè medesimi.

Locke ebbe un sentore, per mio avviso, della opposizione che incontrar dovea il suo sistema, della difficoltà che Reid più tardi obbiettò al medesimo. Abbiamo già toccato il suo parlare incerto sull'idea di sostanza: egli si mostra egualmente imbarazzato allora quando, definendo la *cognizione*, ricusa questo nome a tutto ciò che nella mente umana è sprovveduto di un giudizio (2); sicchè egli stesso viene con ciò a stabilire, che non si conosce veruna cosa se non mediante un giudizio.

Io non desidero in vero istituire questioni di parole; ma mi pare di poter dire a

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. IV.

(2) Lib II, c. 11. Il Signor Laromiguier, nelle sue Lezioni di Filosofia, P. II, Lez. I, enumerando i diversi sinonimi che si sono usati della parola *idea*, nota anche la parola *cognizione*, la quale egli osserva riuscir barbara nella lingua francese. E infatti, il senso che questo filosofo attribuisce alla parola *idea*, corrisponde perfettamente a ciò che Locke chiama *cognizione*, come si può vedere raffrontando i due autori ne' luoghi che ho sopra citati.

fidanza, che o il Locke non è coerente con sè medesimo, o pure attribuisce alla parola *idea* un senso diverso da quello che le attribuisce il comune degli uomini. Il comune degli uomini dice egualmente *avere idea d' una cosa*, e *avere cognizione di una cosa:* e nessuno può intendere come si possa avere *idea* d' una cosa, senza avere almeno qualche *cognizione* della medesima. Se adunque è contraddittorio il dire, nel significato comune delle parole: « Io ho idea di una cosa, ma non la conosco punto nè « poco ; » conviene concedere come sentenza dagli uomini generalmente ammessa, che nell'idea di una cosa v' abbia sempre compresa qualche cognizione della medesima. Di che sembra potersi inferire, che se il Locke giunse a conoscere che noi non possiamo avere cognizione alcuna senza un giudizio, egli travedesse ancora, che noi non possiamo senza un giudizio avere nessuna idea ; ma che tuttavia, non sapendo trovar poi modo onde spiegare a sè medesimo la formazione delle prime idee, giacchè non era possibile avanti di quelle un giudizio, il quale suppone qualche idea precedente ; per evitare questa importuna difficoltà, ricorresse alla immaginaria distinzione fra *cognizione* e *idea*, e all'assurdo di supporre delle idee che non contenessero in sè alcuna cognizione, pel bisogno che avea che non esigessero nessun giudizio.

Fu dunque l' amor di sistema, come a me pare, che a ciò il condusse ; giacchè non avrebb' egli potuto evitare tal sottigliezza, ripugnante al senso comune e al suo stesso buon senso, per altro retto e schivo di frivolezze, senza dovere abbandonare al tutto il sistema suo, che consiste nella sentenza « nulla avervi d' innato nella mente umana, ma tutto ciò che v'ha in essa acquistarsi per la sensazione e per la riflessione. »

ARTICOLO V.

Obbiezione fatta da Reid al lockismo.

Reid adunque s'accorse, che il sistema lockiano era difettoso : e sebbene non comprendesse chiaramente in che consistesse il difetto, tuttavia fu in caso di fargli delle forti opposizioni.

Egli presentò tutto il problema dell' origine delle idee sotto questa espressione : « La semplice apprensione delle cose precede il giudizio della loro esistenza, come vogliono i Lockiani, o il giudizio precede la semplice apprensione ? »

Egli negò al Locke ed a' seguaci suoi, che la semplice apprensione preceda l' operazione del giudizio.

« Tutto il mondo, egli disse, riconosce che la sensazione dee precedere la me« moria e l' immaginazione (1): quindi necessariamente consegue, che un'apprensione

(1) Stia attento il lettore al valore che attribuisce il dottor Reid alla parola *immaginazione*. Intende qui la facoltà della *semplice apprensione*, cioè la facoltà onde noi concepiamo una cosa como possibile, senza attaccarvi l' idea di esistenza, a differenza della *sensazione* e della *memoria*: poichè la sensazione attacca alla cosa percepita la persuasione della esistenza presente, e la memoria vi attacca quella dell' esistenza passata. Certamente un simile modo di parlare non è esatto, come notammo già prima. E questa inesattezza somministrò occasione a D. Stewart di fare una lunga discussione nel C. III. de' suoi *Elementi di Filosofia* per sapere se si possa dire che *l'immaginazione* non abbia congiuota la persuasione della esistenza della cosa. Tanto è vero che le inesattezze nell' uso delle parole moltiplicano inutilmente le questioni! Il signor Stewart osserva con ragione, che se l' immaginazione di una cosa è assai viva, noi concepiamo la cosa come presente, sebbene sapessimo speculativamente ch'ella non abbia nessuna esistenza. Ora è appunto da fermarsi in questa speculativa cognizione della non esistenza della cosa ; ed è di questa apprensione della cosa speculativa, se così si vuol chiamarla, di cui qui si parla. Per essa si contempla freddamente la cosa in sè stessa, senza viva immaginaziono per esaminarne la sua natura, senza aver noi interesse nessuno circa la sua esistenza o non esistenza. Questo è quello che si chiama *semplice apprensione* della cosa, alla facoltà della quale si dà impropriamente il nome d' immaginazione. Esattamente parlando, non si può nè pur dire che nella semplice apprensiono della cosa noi conosciamo che non esiste: è che non pensiamo nè alla sua esistenza nè alla sua non esistenza : la consideriamo solo in sè come cosa possibile. La facoltà della medesima propriamente si chiama *intelletto*.

« o percezione accompagnata da persuasione o conoscenza interna della esistenza del-
« l'oggetto, dee precedere una semplice apprensione. Così in luogo di dire che la co-
« noscenza intima e la persuasione sono a noi venute da ciò, che si sono paragonate
« tra esse le percezioni semplici, bisognerà dire che il concetto puro venga in noi for-
« mato per la riduzione e l'analisi DI UN GIUDIZIO NATURALE E PRIMITIVO » (1).

ARTICOLO VI.

Reid fa precedere il giudizio alle idee.

Certo in queste parole si contiene un lampo di luce. Il dottor Reid vede che non si può supporre, come fanno i suoi avversari, che ci sia nell'uomo prima la percezione semplice della cosa, e senza persuasione della sua esistenza; e che solo appresso, mediante comparazione e giudizi, venga l'uomo acquistando la persuasione dell'esistenza della medesima. Vedevano i suoi avversarî, che l'uomo non può essere intimamente persuaso che una cosa qualunque esista, s'egli non fa un giudizio della sua esistenza. Or non sapevano essi come supporre un giudizio in un uomo, che consideravano al tutto sprovveduto d'idee: immaginarono adunque che questa persuasione dell'esistenza delle cose percepite non fosse punto contemporanea alla percezione delle cose medesime, ma che venisse acquistata di poi, allorquando avendo già l'uomo percepite le cose, ha in sè le idee delle medesime da confrontare insieme, e può, mediante un tal confronto, giudicare della loro reale esistenza, e così a sè stesso persuaderla.

Ma il dottor Reid trova tutto ciò un puro frutto dell'amore al sistema abbracciato; non già quanto ci porge la diligente osservazione del fatto.

Il fatto osservato senza alcuno spirito di sistema ci dice, secondo il dottor Reid, che noi percepiamo co' nostri sensi gli oggetti esterni, e che noi immediatamente CON UN GIUDIZIO NATURALE E PRIMITIVO ci rendiamo persuasi della loro reale esistenza. Percepiti così gli esseri come esistenti, noi mediante un'astrazione, separiamo da essi l'esistenza loro presente e passata, e veniamo a contemplarli siccome cose meramente possibili; di che nasce ciò che si chiama *apprensione pura*, o concetto puro della cosa, cioè il concetto della cosa spogliato della persuasione e del pensiero della sua reale esistenza.

ARTICOLO VII.

E quindi stabilisce, contro Locke, che la prima operazione dell'intelletto umano è la sintesi, e non l'analisi.

Egli crede che in questo modo solamente si giunga a trovare i primi rudimenti delle umane cognizioni; e vuole perciò che le operazioni dell'intelletto umano comincino con una sintesi, non già con un'analisi: di che soggiunge tosto così:

« Coll'esposto progresso ci accade osservare delle operazioni dello spirito, quello
« stesso che osserviamo de' corpi naturali che sono composti d'elementi o principî sem-
« plici. La natura non ci mostra già questi elementi separati, sicchè di essi noi possia-
« mo fare un composto; ma ella ce li fa vedere mescolati e composti nei corpi concreti,
« e non è che mediante l'analisi chimica che se ne può fare la separazione. »

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. IV.

ARTICOLO VIII.

Il sistema proposto da Reid non può soddisfare.

E certo nulla possono rispondere gli avversari del dottor Reid alla osservazione esatta de' fatti a cui egli li richiama: certo l' apprensione semplice dell'oggetto, o sia il concetto di lui spoglio della persuasione della sua esistenza (1), non si ha da noi prima che non abbiamo percepito l' oggetto come esistente, e che poi con una operazione dello spirito nostro non abbiamo diviso dal medesimo la persuasione dell' esistenza reale, e contemplatolo solo come possibile.

Ma se gli avversari non possono fuggire dinanzi all' osservazione a cui il dottor Reid li richiama e colla quale egli rovina il loro sistema; non è loro egualmente impossibile di prendere alla lor volta le parti di assalitori anch' essi, e di richiamare il dottor Reid altresì ad esaminar meglio se sia privo d' ogni difficoltà quel sistema ch'egli al loro sostituisce.

E in vero essi possono a lui rivolgersi con queste o simili parole: « Noi vogliamo supporre con voi, che la persuasione intima dell' esistenza degli oggetti percepiti non sia punto posteriore all' apprensione semplice de' medesimi, e che questa sia una specie d' astrazione che si fa dal giudizio portato da noi sulla loro esistenza; ma noi non vediamo tuttavia come sia ragionevole il vanto che voi vi date d' essere con ciò salito fino al fatto primigenio dello spirito nostro nell' origine delle idee, al fatto più alto a cui possa salire l' osservazione. Voi credete che la prima cosa che si possa osservare nello spirito nostro sia qualche cosa di composto: voi fate precedere la persuasione dell' esistenza degli oggetti esterni, all' apprensione semplice de' medesimi: voi cominciate insomma a descrivere lo sviluppo dello spirito non dalle idee, ma da' giudizi. Ora ciò è appunto che a noi sembra contraddittorio; che il composto sia anteriore al semplice, il giudizio anteriore alle idee. Soffrite un poco che noi spieghiamo più largamente il nostro pensiero.

Primieramente voi stabilite che la prima operazione del nostro spirito è un giudizio: questo è il primo fatto che nel nostro spirito si possa osservare.

Ciò posto, voi dovete convenire altresì che questo giudizio abbia tutti que' costitutivi che formano l' essenza di quella operazione dello spirito che si chiama giudizio: e che questi elementi costitutivi dimostrano che il giudizio non è mai una operazione semplice, ma composta, cioè risultante da più elementi.

È vero che voi chiamate questo giudizio cogli epiteti di *naturale* e di *primitivo*; il che viene a dire che l' uomo lo fa necessariamente, e per una forza intrinseca di sua natura, per una certa *suggestione*, così v' esprimete della medesima; ma questo non toglie a lui l' essere un vero giudizio, e così voi medesimo l' appellate. Di vero, l' uomo non comincia ad essere persuaso intimamente dell' esistenza di un oggetto, fino che non dice a sè stesso « Esiste quest' oggetto: » o per dir meglio, la persuasione dell' esistenza di un oggetto non è che un interno parlare a sè stesso e un dire « Questo oggetto esiste. » Ora il dire a sè stesso intimamente « Questo oggetto esiste, » certamente è fare un interno giudizio, mediante il quale si attribuisce a quell' oggetto l' esistenza.

Indifferente è che noi diciamo a noi stessi « Questo oggetto esiste; » mossi a ciò da una mozione interna e naturale, per la quale noi siamo necessitati di congiungere questo giudizio colle sensazioni, cioè di farlo susseguire immediatamente alle medesime; o pure che noi lo formiamo liberamente: egli è, dico, indifferente alla natura sua di giudizio, cioè tanto nell' un caso come nell' altro egli si rimane un vero e completo

(1) Il discorso è particolarmente rivolto agli oggetti corporei che sono i primi oggetti reali, diversi da noi, che noi nell' ordine naturale percepiamo.

giudizio. Sembra che fin qui noi siamo d' accordo. E ci resta la stessa idea d' un vero e completo giudizio anche se noi mutiamo l' espressione, ed in vece di esprimerlo così « Giudico che questo oggetto esiste, » l' esprimiamo « Sento che questo oggetto esiste, » o pure « Ho l'interno sentimento dell' esistenza di questo oggetto di cui provo la sensazione, » o con altra espressione ancora più accurata (1). Egli è sempre vero, che io sento un rapporto fra il sensibile e l'esistenza: e il sentire un rapporto è lo stesso che sentire un giudizio: e sentire internamente un giudizio vale quanto formare un giudizio. Non si può dunque evitare di far precedere la persuasione dell' esistenza dell' oggetto esterno da un vero e completo giudizio; il che voi venite a stabilire appunto coll' introdurre un giudizio primitivo e naturale.

Or s' ella è così, vero è che voi cominciate a descrivere lo sviluppo dello spirito umano da una operazione non semplice, ma complicata e composta: perocchè non può darsi un giudizio che non sia composto di più elementi. Il concetto del giudizio, da' filosofi tutti e da voi stesso recato, si è di una congiunzione che si fa d' un predicato con un soggetto: quello insomma di trovare un rapporto fra due percezioni. Così nel caso nostro, il giudizio interno che noi facciamo, « L' oggetto esiste, » non è che il rapporto da noi sentito tra l' esistenza, che viene ad essere il predicato, e l' oggetto in quanto è sentito, che viene ad essere il soggetto. Domandiamo adunque: perchè l' uomo congiunga l' esistenza colla sensazione, e in tal modo formi l'interno giudizio « Esiste un oggetto sensibile; » non dev' egli necessariamente posseder prima le due percezioni elementari del sensibile e dell' esistenza, percezioni quindi precedenti a quel giudizio primitivo che voi introducete per ispiegare come noi acquistiamo la persuasione dell'esistenza degli oggetti? Se al giudizio in discorso è necessaria la *sensazione* da un lato intorno alla quale l' uom giudica, e l' idea dell' *esistenza* dall' altro che a lui aggiunge, convien dire assolutamente, che il giudizio vostro non sia qualche cosa di primitivo al tutto nello spirito nostro, ma che prima di lui sieno quelle due più semplici percezioni. Supponete pure che il giudizio istantaneamente consegua a quelle: non resta per ciò che da quelle non debba essere preceduto.

Ciò posto, nè si può ripugnare, esaminiamo quelle due percezioni elementari del giudizio nella loro propria natura. « L' idea dell' esistenza è un' idea generale, e dell' origine di questa voi col vostro giudizio non rendete ragione alcuna, ma la supponete. Ella è un elemento che entra a formare il giudizio; è più semplice del giudizio, e il dee necessariamente precedere. Voi dunque a torto censurate il metodo, onde noi spieghiamo lo sviluppo dello spirito umano, in questo, che noi lo facciam cominciare dalle idee; perocchè è impossibile cominciare, come voi vorreste, da un giudizio primitivo, senza supporre precedentemente l' esistenza di alcuna idea » (2).

(1) La vera ed accurata espressione di questo giudizio primitivo sarebbe questa « La sensazione ch' io provo suppone una qualche cosa esistente diversa da me: » ma a questa accurata espressione ridurremo il giudizio primitivo più sotto. Qui ci basti osservare, che il dire « Questo oggetto esiste » è un ripetere due volte l'idea dell' esistenza; perocchè quando io dico *oggetto*, dico già qualche cosa di esistente: sicchè quell' espressione non indica già un semplice giudizio, e perciò un giudizio primitivo, mentre nel solo pronunciare la parola di *oggetto*, si suppone un giudizio formato.

(2) Sono degni di considerazione gli sforzi che fan gli uomini stretti in una questione da tutte parti: essi tentano ogn' adito, muovono ogni pietra per ispacciarsi, ed uscir dell' intrico. Essi vi giungono ad alterare le nozioni delle cose: vi negano le definizioni le più ricevute: mettono in dubbio la luce del sole. Si rendono allora oculatissimi: e se c'è qualche piccola inesattezza nelle parole, che a lor giovi scoprire, è probabile assai che la scoprano, per quella stessa attività per la quale contraffanno il senso di tante altre parole e snaturano tante idee.

Fra gli altri tentativi fatti da' filosofi per evitare la difficoltà che qui io fo alla teoria di Reid, v' ha quello di negare la definizione del giudizio. Degerando ci dice che il giudizio non può essere il paragone delle idee, perchè se ciò fosse, sarebbe necessario che le idee preesistessero al giudizio; all'incontro il ragionamento di Reid dimostra necessario che sia il giudizio quello che preceda.

Questa riflessione di Degerando rileva veramente una inesattezza nella definizione comune del

ARTICOLO IX.

Difetto comune al dottor Reid e ai suoi avversari.

Gli avversari di Reid, conducono, a dir vero, questa risposta loro con forza, fino che si tratta di dimostrare ch' egli è impossibile concepire un primo giudizio se non si suppone ch' egli sia preceduto da qualche idea generale; ma essi non possono poi difendersi con felicità eguale a quella ond' assalgono: perocchè essi non hanno alcun mo-

giudizio, sebbene sia ben lontana da rispondere all'obbiezione che noi facciamo a Reid. Credo necessario di far qui rilevare dove stia il merito della riflessione di Degerando, e dove stia il suo mancamento.

Degerando fa questo argomento. « Quando noi affermiamo a noi stessi l' esistenza di un og« getto esterno, noi formiamo un giudizio. Ora questo giudisio sull' esistensa delle cose esteriori non « può nascere dal paragone di due idee ; perciocchè col paragone delle idee io trovo bensì le relazioni che le idee hanno fra lero, ma non esco per questo dalla mente mia, non pervengo mai « con questo a giudicare che esista realmente qualche oggetto fuori di me. Dunque il giudisio « col quale affermo a me stesso l' esistenza reale di qualche oggetto esteriore, non può consistere « semplicemente nel parageno delle mie idee. » Questo argomento (supponendo che si parli dell' esistensa reale degli oggetti corporei) è così solido che non lascia nulla, ch' io vegga, da replicare. Fin qui dunque la riflessione di Degerando è vera, e degna che se n' approfitti.

Ma quale è la conseguensa che da quella riflessione si può dedurre? questa, « che dunque « la definisione che fa consistere il giudisio nel semplice confronto delle idee, è manchevole: » null' altro si cava da quell' argomento: esso non va un passo più in là.

Resta dunque in salvo quest' altra definisione del giudizio, che io sono solito usare « Il giudizio è una operazione dello spirito colla quale noi attribuiamo un predicato ad un soggetto: » definizione più larga di quell' altra « Il giudisio è il paragone delle idee. » La definizione mia non parla d' idee, parla di *predicato* e di *soggetto* : e per ridurla alla definizione censurata dal Degerando, bisognerebbe prima dimostrare che il *predicato* ed il *soggetto* fossero sempre necessariamente. due idee. Ora egli è questo appunto che io dimostro non essere. Io sostengo in quella vece, che il *predicato* solo dev' esser sempre un' idea, ma che non così avviene del soggetto: dico che il soggetto può essere un complesso di sensazioni, ovvero di qualità sensibili. È con questa dottrina che io spiegn il giudizio primitivo, quel giudizio onde noi giudichiamo l' esistenza reale delle cose fuori di noi : io mostro ch' esso nasce non già coll' accoppiamento di due idee, ma coll' accoppiamento dell' oggetto sentito puramente co' sensi (nel quale stato non è ancora un' idea, ma un complesso di sensazioni), coll' idea di esistensa ; mediante il quale accoppiamento noi ad un tempo medesimo e giudichiamo l' esistenza reale delle cose esteriori, e ci formiamo l' idea delle medesime.

Degerando però non vide questo anello di mezzo fra il dire « il giudizio consiste nel pa« ragone di due idee, » e il dire « il giudizio si fa sensa bisogno d' idee: » non vide, dico, che in mezzo a queste due proposisioni estreme vi avea quest' altra « il giudizio si fa talora unendo « una idea con delle sensazioni. » Avendo dunque egli dimostrato con un solido argomento, che il far consistere il giudisio unicamente nel paragone delle idee era insufficiente, si credette in diritto di poter stabilire che dunque si facciano de' giudizi anche indipendentemente dalle idee, cioè con un atto semplice, e senza bisogno di due elementi (predicato e soggetto) dall' accozzamento de' quali egli risulti.

S' ingegna egli dunque di stabilire che « vi sono de' giudizi elementari che consistono nella semplice percesione degli oggetti, » e che comincia da questi la nostra conoscenza. « La prima « nostra cognizione, così egli è tutt' insieme percezione e giudizio; perceziene perchè il suo og« getto è veduto; giudizio perchè è veduto come reale. » (*Histoire comparée,* T. II, ch. X).

Io farò la censura di questa strana sentenza colle parole stesse del Barone Galluppi, cioè di tale che nel fondo della cosa è col francese filosofo d' accordo. « Se la semplice percezione de« gli oggetti (così col suo solito buon senso il Galluppi) non è che perceziune, a che fine dar « due nomi ad una stessa operazione dello spirito? ciò non serve che a far nascere degli equi« voci. Dall' altra parte, non si farebbe che muovere una lite di parole. »

« La conoscenza primitiva, egli dice (Degerando), è un giudizio, poichè l' oggetto è veduto « come reale ; lo spirito dunque, io ripiglio, unisce all' idea dell' oggetto, l' idea della realtà o « dell' esistenza ; egli dice in sè : l' oggetto ch' io veggo è reale ; ma questa operazione suppone « le idee dell' oggetto e della realtà o dell' esistensa, ed in conseguenza è un' operazione secon« daria in ordine alla percezione, o all' idea ; il che distrugge l' ipotesi dell' autore. Egli non v' ha « mezzo : o lo spirito si arresta alla semplice veduta dell' oggetto, ed egli ha una percezione ; « o pure rivolge la sua attensione alla realità dell' oggetto, e tosto unisce due idee e forma un

do da sostenere la sentenza « che l'apprensione semplice ossia la pura idea dell'oggetto preceda il giudizio della sua reale esistenza. »

Questa proposizione da una parte sembra dover essere vera; perciocchè come posso io giudicare che esiste un oggetto di cui non ho l'idea? L'idea dell'oggetto, ossia la semplice apprensione del medesimo, sembrerebbe dunque, veduta la cosa da questo lato, che dovesse precedere all'operazione del giudizio che noi facciamo sulla sua reale esistenza.

Ma d'un altro lato, l'esperienza è interamente contraria a sì fatta dottrina; ed essa ci assicura che noi prima ci formiamo l'idea concreta della cosa realmente esistente, e che solo appresso ne caviamo l'idea astratta e divisa dalla persuasione della sua reale esistenza, che è ciò che si chiama semplice apprensione della cosa. E in fatti, pensiamo noi ad un cavallo possibile, se non abbiamo percepito prima coi sensi nostri qualche cavallo esistente?

Questo nodo della questione non fu veduto bene nè da Reid nè dagli avversari suoi: e perciò ciascuna parte valse ad abbatter l'altra, senza trovar la via di sostenere sè medesima.

Reid confuse due questioni in una sola. Poichè altra cosa è dimandare « Il giudizio dell'esistenza delle cose esterne si può egli fare, senza che preesista nella mente nostra qualche idea generale? » ed altro è il dimandare « Il giudizio dell'esistenza delle cose esterne ha egli bisogno, per poter farsi, di essere preceduto dalla semplice apprensione, ossia dalle idee delle cose stesse? »

Questa seconda questione la sciogllevano affermativamente gli avversari di Reid, e in questo avevano il torto.

« giudizio: operazione che viene in seguito alla percezione e la suppone » (*Saggio filosof. sulla Critica della Conoscenza* di Pasq. Galluppi, Napoli 1819, T. I, c. I.)

Il Galluppi adunque torna all'opinione che la percezione semplice sia la prima operazione dello spirito nostro, e quindi che la *semplice apprensione* (l'idea) degli oggetti preceda il giudizio sulla reale esistenza de' medesimi. Ma questo sistema non si può più sostenere dopo le osservazioni che ha fatto sopra di quello Reid.

Reid dall'aver dimostrato che la prima operazione dello spirito non può essere una semplice percezione intellettuale (idea), conchiuse: « dunque la prima operazione dello spirito è un giudizio: » ma quella conclusione era affrettata, e non potea essere ricevuta, giacchè era inconcepibile il giudizio senza qualche idea precedente.

Degerando veggendo questo incaglio disse: « E bene, mutiamo la definizione del giudizio: « facciamone una che ci accomodi, cioè che abbracci tutti e due i sistemi in sè stessa. Altri vogliono che la prima operazione dello spirito sia una *percezione*, ma l'osservazione sembra evidentemente contraria a questa ipotesi. Altri vogliona che la prima operazione sia un *giudizio*, « ma non s'intende un giudizio senza percezioni. Diciamo dunque che lo spirito cominci da una « operazione singolare che è insieme giudizio e percezione: immaginiamo un giudizio semplice « come semplice è la parcezione. »

Galluppi viene appresso e trova contraddittoria la proposta di Degerando. Infatti nè una perceziane semplice può esser mai un giudizio, perchè nella percezione semplice non si possono notare i due termini del giudizin; nè il giudizio può esser mai una percezione semplice, perchè se io potessi ridurre i due termini ad un solo, avrei con ciò distrutto, anzi reso impossibile il giudizio. Il sistema medio adunque di Degerando è così pugnante con sè medesimo, come è pugnante di dire che il due sia l'uno, o che l'uno sia nel medesimo tempo il due.

Di questo involto laberinto si trae chi ponga con noi 1.° che innata è nell'uamo la percezione semplice dell'*ente*, 2.° che quindi la prima operazione dello spirito è un *giudizio* il quale unisce le sensazioni coll'idea dell'ente e così formansi le idee de' corpi.

In tale sistema il giudizio non è l'unione di due idee, ma di un predicato e di un soggetto, ed il soggetto è la sensazione: quindi è un'unione d'idea e di sansazione. Prima di questo giudizio noi non abbiamo la semplice apprensione o sia l'*idea* delle cose, ma solo la *sensazione* delle medesime: giudichiamo della reale esistenza d'esso, e da questo giudizio o conseguente persuasione della reale loro esistenza, noi caviamo la *semplice apprensione* loro, coll'astrarre o sia prescindere al tutto dalla persuasione di datta esistenza.

O conviene confessare pertanto che il problema dell'origine delle idee non si sa spiegare, ovvero convien venire a quella sentenza, dalla quale pur tanto si ripugna, che v'ha in noi qualche cosa d'innato. Io confido che nel progresso di quest'opera tale verità acquisterà una luce chiarissima.

Ora Reid, loro opponendosi, non si contentava di dimostrar loro « che il giudizio dell'esistenza delle cose esterne non ha bisogno, per farsi, di essere preceduto dalla semplice apprensione delle cose stesse; » ciò che bastava per abbattere il loro sistema, essendo questa propriamente la proposizione contraria a quella ch'essi sostenevano; ma Reid tolse di più a provar loro « che noi facevamo un giudizio primitivo anteriore a tutte le idee, inesplicabile e misterioso. » Questa risposta, più estesa di quella ch'era necessaria ad abbattere gli avversari suoi, conduceva il ragionamento da una questione più stretta ad una più larga, dalla seconda delle due questioni enunciate alla prima, e decideva che « il giudizio dell' esistenza delle cose esterne si potea fare non solo senza le idee delle cose stesse, ma ben anco senza che preesistesse alcuna idea generale nello spirito nostro. »

Ora fu questo allargamento della questione primitiva fatto da Reid, che gli nocque per modo, ch' egli, dopo avere abbattuti gli avversarî suoi, andò da sè stesso a mettersi, per così dire, sul territorio dell' errore; e in tal guisa diede l'adito ad essi, che non si potean pur difendere, di assalire assai vantaggiosamente.

In fatti egli è per poco evidente che un giudizio non si può formare se non da chi possiede qualche idea generale; e perciò la proposizione che Reid tolse a difendere, mosso da un giusto zelo, fu esagerata ed insostenibile.

Oltracciò il dimostrare agli avversari suoi, che il giudizio sulla esistenza reale delle cose esterne dovea precedere la semplice idea delle medesime, era facile, appigliandosi alla via piana della esperienza; ma non era sì facile trovar poi una risposta soddisfacente a quella terribile obbiezione « Come posso io giudicare che esiste realmente ciò di cui non ho alcuna idea ? »

La risposta a questa obbiezione avrebbe condotto lo scozzese filosofo molto innanzi nelle sue ricerche; ma o che disperasse di rinvenirla, o che non ne sentisse bene la forza, nè pure la ricercò, contentandosi d' involgere in nube misteriosa quel suo giudizio primitivo che cercava di stabilire, per difenderlo, almeno con una rispettabile caligine, da ogn' indagine ulteriore degli uomini sempre un po' curiosi.

La maniera di sciorre quella obbiezione non potea esser che questa: conveniva escogitare « un sistema, ove l'oggetto che si giudica esistente, fosse l'effetto dello stesso giudizio, cioè nel quale l' oggetto non ci fosse se non in virtù del giudizio che si porta di lui. » Tutto adunque il difficile consisteva a trovare un giudizio di tal natura, che desse l' esistenza all' oggetto suo, ossia all' idea nostra della cosa giudicata, ovvero (che è il medesimo) che producesse in noi l' idee delle cose.

Ora ripassando noi in rivista tutte le specie di giudizî che portiamo in sulle cose, veggiam chiaramente, che fino che il giudizio cade sopra qualche qualità della cosa giudicata, la cosa preesiste necessariamente nel nostro spirito al giudizio ed alla qualità che a lei col nostro giudizio attribuiamo. Ma all' incontro quando il giudizio è tale, che cade sull' esistenza stessa della cosa, allora la cosa giudicata non esiste prima di questo giudizio, ma in virtù di lui, perciocchè fino che la cosa non la pensiamo noi come esistente (cioè come avente un' esistenza o possibile o reale), ella è nulla, ella non è un oggetto del nostro pensiero, un' idea. Il giudizio adunque sull' esistenza delle cose, a differenza di tutti gli altri giudizî produce egli medesimo il proprio oggetto; e mostra con ciò di avere una energia sua propria, quasi un' energia creatrice, che merita tutta la meditazione del filosofo (1): questo oggetto, che non esiste precedentemente a un tal giudizio su di lui portato, esiste poi in virtù, e perciò, al più, contemporaneamente del giudizio stesso. Somigliante giudizio è dunque una virtù,

(1) S. Tommaso disse qualche cosa di simile: egli riconobbe « che v' ha sempre una primitiva operazione dello spirito nostro, che produce a sè stessa il proprio oggetto. » Ecco le sue parole: — *Prima actio ejus* (intellectus) *per speciem est formatio sui objecti, quo formato, intelligit: simul tamen tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit.* De natura verbi intellectus.

una potenza singolare dell' intendimento nostro, che pensa una cosa attualmente esistente.

Le questioni che si possono muovere sopra questa potenza sono tre: 1.° com'ella si muova a pensare una cosa attualmente esistente; 2.° onde cavi l' idea universale di esistenza, di che in tal pensiero ella abbisogna; 3.° come ella restringa l'idea dell'esistenza, idea universale, ad una cosa determinata, e così pensi esistente questo determinato oggetto anzi che quello.

Alla prima ed alla terza di queste dimande è facile rispondere coll'aiuto dell'esperienza.

Noi siamo eccitati a pensare un oggetto esistente dalle sensazioni; e sono pure le sensazioni quelle che determinano questo oggetto esistente nel nostro pensiero. Noi abbiamo le sensazioni: a tale modificazione che noi proviamo, il nostro spirito si eccita e dice a sè stesso: « questa estensione, questo colore, questo sapore, questa ruvidezza di superficie ecc., esistono, e non sono IO tutte queste cose: è dunque una cosa a quelle corrispondente diversa da me. »

Si può dire che questo giudizio sia composto di due giudizî elementari, indisgiungibili però fra loro, e che si fanno con un atto solo, l'uno negativo che dice « questo colore, questo sapore ecc. non sono io; » l' altro positivo: « è qualche cos' altro diverso da me. »

Il giudizio in quanto è negativo si porta sulle sensazioni: le sensazioni sole perciò sono il suo oggetto; ciò che si giudica di esse, è che non possono esister sole. Un simile giudizio negativo implica o produce necessariamente in noi il pensiero di una qualche cosa fuori di noi esistente, il qual pensiero è la parte positiva del detto giudizio. Io non ho bisogno di entrare via più innanzi nell' analisi ed esame del detto giudizio primitivo e subitaneo col quale pensiamo una cosa come esistente; ma bastami di poter fare osservare, che io non potrei mai giudicare che le sensazioni non possano esister sole e che chiamino qualche cosa di esistente diverso dall' IO, se non avessi in me l' idea universale dell' ente, o non trovassi una ripugnanza fra le sensazioni supponendole sole, e l' esistenza. Io dico, « è assurdo che le sensazioni esistano senza una causa, o le qualità sensibili senza un soggetto. » Questa proposizione non esprime se non la ripugnanza fra la sensazione sola e l' esistenza: per conoscere questa ripugnanza, io debbo aver l' idea dell' esistenza, ossia dell' ente in universale, ed accorgermi, che non si può accordare l' esistenza colle sensazioni sole, senza che fossero di qualche altra cosa, diversa da me, accompagnate.

Ora la difficoltà non istarebbe adunque se non a sapere onde noi attingiamo l'idea dell' esistenza, necessaria al primitivo di tutti i nostri giudizi, a quel giudizio cioè col quale conosciamo che qualche cosa esiste di diverso da noi. Ecco il grande problema della filosofia.

Riassumendo in altre parole; alla difficoltà « come posso io giudicare che esista una cosa di cui non ho idea, » così si risponde: Il giudicare che « esiste una cosa determinata » racchiude due parti. Con quest' atto 1.° si pensa ad una qualche cosa che può esistere in universale, 2.° si pensa a questa cosa presente e determinata da tutte le sue proprietà.

Fino che io penso ad un ente universale ed al tutto indeterminato, nulla ancora io giudico (1); il mio giudizio comincia allora quando il pensiero dell' ente in universale o dell' esistenza l' applico e lo determino mediante particolari qualità.

Ora supponete che il pensiero dell' ente in universale io già me l' avessi.

Fatta questa supposizione, per formare il giudizio « esiste la tal cosa, » io non ho più bisogno che delle sole sensazioni: perocchè elle mi danno la determinazione dell' ente che suppongo aver io già presente. Tutta la difficoltà dunque si riduce a spie-

(1) Questa proposizione viene a lungo dimostrata nella Sezione V.

gare l' origine dell' idea di ente in universale, perocchè questa dee necessariamente precedere in ogni giudizio primitivo.

In qualsiasi modo però abbiam noi l'idea dell'ente in universale, seguitiam per ora a parlare nella supposizione fatta, che noi l'avessimo prima d'ogni nostro giudizio sull'esistenza attuale di questa o di quella cosa determinata e sensibile.

Il giudizio in detto caso sull'esistenza di questa o quella cosa sensibilmente determinata, di questo corpo che mi cade pur ora sotto i sensi, si può spiegare assai facilmente, ed analizzare nel modo seguente.

Noi abbiamo uno spirito ad un tempo sensitivo e intellettivo, cioè siamo dotati del senso e dell' intendimento.

Il senso e la potenza di percepire le qualità sensibili; l' intendimento è la facoltà di percepire le cose come esistenti in sè stesse.

Ora tutto ciò che cade nel nostro senso, è oggetto anche del nostro intendimento, perocchè NOI che sentiamo, siamo quegli stessi che possediamo l' intendimento.

Percepito adunque che noi avremo le qualità sensibili, quale sarà l'operazione che eserciterà sopra di esse lo spirito nostro?

L'intendimento consiste, come dicevamo, nel vedere le cose come sono in sè esistenti: l' operazione adunque dell' intendimento nostro consisterà nel percepire le qualità sensibili come sono in sè esistenti, non più nella relazione che hanno con noi in quanto sono sensazioni (1).

Ora percepire le qualità sensibili come sono esistenti in sè stesse, indipendentemente da noi, non è altro che aggiudicare alle stesse una esistenza diversa dalla nostra: il che viene al medesimo che giudicare esister un ente fuor di noi, nel quale le qualità sensibili sono, in qualunque modo esse vi sieno, certo in quel modo ch' esser vi possono; sul qual modo nulla determina questo nostro giudizio primitivo.

Si fermi adunque la differenza fra le due specie di giudizi che noi facciamo.

Talora noi col nostro giudizio non facciamo che pensare una *qualità* come esistente in un *ente* già da noi prima concepito; così quando dico « quest' uomo è cieco, » io penso la cecità come esistente in quell' uomo di cui ho già l' idea ed è il soggetto del mio giudizio.

Talora all' incontro col giudizio nostro pensiamo un *ente* come aderente a delle *qualità sensibili*; e questo è il giudizio che formiamo giudicando « esiste un ente determinato da queste qualità sensibili che attualmente co' sensi miei percepisco. »

Nella prima specie di giudizi preesiste al giudizio l' oggetto del medesimo: nella seconda specie non preesiste al giudizio il suo intero oggetto ma solamente gli elementi del medesimo, cioè 1.° le sensazioni; 2.° l'idea dell'esistenza.

Concludiamo: « Il giudizio non è una operazione che si esercita sempre sopra un

(1) Io adopero la parola « *sensazione* » per esprimere la modificazione che soffre il nostro spirito quando percepisce le *qualità sensibili*, e adopero la frase « *qualità sensibili* » quando le considero nel rapporto che hanno co' corpi a' quali si riferiscono.

Questa distinzione è fondata nell'analisi della *sensazione*. In fatti quando il nostro organo corporale e sensitivo patisce una modificazione, e quindi quando lo spirito nostro ha una sensazione, il nostro spirito è consapevole a sè stesso di due cose 1.° di ciò che prova, piacere, dolore ec., 2.° della sua passività. Esser consapevole della propria passività, implica necessariamente l' idea di un'azione che viene fatta in noi, senza di noi; e un' azione che viene fatta in noi senza di noi, comprende una qualche altra cosa che sia da noi diversa. Se dunque quest' azione da noi diversa che in noi vien fatta, non siamo noi, nè è un effetto dell' attività nostra; e noi concependo un' azione determinata concepiamo tutto ciò che è necessario per concepire un' azione; forz' è dire che concepiamo ancora un agente da noi diverso. Questo agente che noi concepiamo non ci resta già indeterminato, ma determinato dall' effetto suo che in noi opera: quest' effetto, quest' azione come sta in noi sono appunto le *qualità sensibili*, le quali, in quanto in noi sono e noi modificano, diciamo *sensazioni*.

Ma questa distinzione importante esigerebbe via più lungo discorso: basti qui l' averla toccata, perchè al lettore serva di lume a bene intendere il ragionamento che noi facciamo.

oggetto pensato, ma talora sopra le qualità sensibili di un oggetto il quale col giudizio stesso si pone, e diventa termine del nostro pensiero. »

Da tutto questo ragionamento si potrà agevolmente conoscere la risoluzione delle due questioni che formano la controversia del dottor Reid e de' suoi avversari.

I. Questione. « È egli necessario che preesista la semplice apprensione degli oggetti esterni al giudizio che si fa sulla attuale esistenza de' medesimi? »

Ciò non è punto necessario. Necessario è solo che preesista la sensazione, percezione delle loro qualità sensibili.

Gli avversari di Reid vennero a quella loro sentenza, che prima in noi fosse l'idea della cosa, e poi che formassimo il giudizio della sua reale esistenza, perchè non erano arrivati a ben distinguere la *sensazione* dall'*idea*. Essi confusero l'una di queste due cose coll'altra: e vedendo che era necessario che la *sensazione* preesistesse perchè noi pensassimo all'esistenza di un corpo, decisero che era necessario che preesistesse l'*idea* del medesimo. Se si fossero avveduti che la *sensazione* non somministra al nostro spirito che le qualità sensibili particolari della cosa, e che l'idea della cosa all'incontro suppone il pensiero dell'ente fornito di quelle sensibili qualità, avrebbero agevolmente veduto altresì, che l'idea di un corpo non si poteva avere senza un giudizio precedente che alle qualità sensibili particolari somministrate dalla sensazione unisse il pensiero dell'ente, e così formasse l'idea del corpo particolare e determinato da quelle sensibili qualità che attualmente si percepiscono. Quest'idea del corpo particolare era l'oggetto dell'intendimento dal giudizio nostro formato, dal quale poi togliendo via la persuasione dell'esistenza, e lasciando a lui la semplice possibilità, si forma quelle specie di astrazione che *apprensione semplice* chiamavan gli Scolastici.

II. Questione. « È egli necessario che al giudizio primitivo dell'esistenza de' corpi preesista in noi qualche idea generale? »

Senza alcun dubbio: perocchè un giudizio senza che sia preceduto da un'idea generale è impossibile; l'aver negletto questa idea è il torto di Reid. Egli ammise un giudizio primitivo, misterioso, com'egli disse, ed inesplicabile. Non è certo vietato ad un filosofo d'ammettere qualche principio, e dichiararlo misterioso, e, se vuolsi, anche al tutto inesplicabile: ma non si confà coll'ufficio del filosofo ammettere un principio assurdo. E in fatti un giudizio che nasce in noi senza nessuna idea generale, è una contraddizione ne' termini. Nè meno è consentaneo all'officio del filosofo l'ammettere un principio, e non entrare nell'esame o nella ricerca di quelle condizioni che il rendano possibile: perciocchè in tal caso, se il principio non sarà dimostrato assurdo, almeno resterà dubbioso se sia, o non sia tale, non avendosi fatto di lui alcun esame. L'esistenza di un'idea generale in noi, anteriore a quel primitivo giudizio col quale affermiamo a noi stessi l'esistenza di qualche corpo, è una condizione necessaria al giudizio di Reid: non conveniva dunque sospendere l'esame del fatto preso ad analizzare, cioè del giudizio onde noi giudichiamo avervi un fuori di noi; ma si protrarlo a tutto ciò che questo giudizio suppone innanzi di sè, perch'egli sia possibile, perch'egli possa essere atto a venir concepito e pensato.

ARTICOLO X.

Ciò che il sistema di Reid ha di solido contro i suoi avversari.

E nondimeno da tutto ciò che fino a qui si è per noi ragionato apparisce, che nel sistema di Reid rimane sempre qualche cosa di solido e di concludente contro i suoi avversari.

E poniamo che Reid fosse stato da qualche suo amico avvertito della estensione soverchia ch'egli dava al suo assunto, e ch'egli si fosse in questo corretto. La sua ragionevole docilità l'avrebbe messo in diritto di parlar con forza agli avversari suoi in

questo modo: « Io voglio concedere che quell' interno giudizio che noi facciamo sulla reale esistenza delle cose che feriscono i nostri sensi, compongasi di due percezioni elementari, cioè dell' idea di esistenza e della sensazione. Ma dopo ciò, voi dovete concedere a me, che pure al primo ricevere che noi facciamo delle sensazioni, la nostra natura intelligente ci sforza ad ammettere un ente, cioè a fare quel giudizio che io chiamo primitivo e naturale, perchè precede, se non posso dire tutte l'idee, giacchè mi si mostra che sarebbe contraddittorio, almeno tutti gli altri giudizi. »

E di vero, tutto il nerbo del sistema reidiano consiste pure in questo, in ben rilevare il fatto, che lo spirito umano, non appena riceve la sensazione degli oggetti esterni, che anche necessariamente pronunzia il giudizio della loro esistenza « con un atto semplice, » come egli dice, ma non com' egli aggiunge « con un atto al tutto indefinibile » (1).

Ciò che ho ragionato nell' articolo precedente dimostra non avervi bisogno alcuno d' ammettere un principio d' un genere tutto suo, inesplicabile, una specie di qualità occulta, un mistero filosofico.

Reid, ove avesse veduto a fondo in che consisteva l' insufficienza del sistema dei filosofi che il precedettero, in vece d' insistere in questo, che le idee non debbano precedere i giudizi, avrebbe potuto salire più su, e analizzare con una chimica, per usare la sua frase, ancor più raffinata l' apprensione semplice dell' oggetto che i suoi avversari supponevano precedere la persuasione ed il giudizio dell' esistenza del medesimo.

Anche per questa via egli li avrebbe stretti con un' argomentazione assai forte nel modo seguente: « Voi pretendete, così avrebbe potuto favellar loro, che l' apprensione semplice d' un oggetto preceda il giudizio che noi facciamo sulla sua reale esistenza; descrivete perciò l'andamento dello spirito umano supponendo che prima esistano le idee degli oggetti, e poscia si formino con esse i giudizi.

Ora in questo andamento della intelligenza nostra io trovo una grande difficoltà: cioè, io pretendo che voi non possiate avere l' idea di un oggetto se non mediante un giudizio.

Perchè noi veggiamo se è vero ciò che io dico, discendiamo ai particolari: prendiamo l' idea o l' apprensione semplice d' un cavallo. In che modo posso io pensare ad un cavallo indipendentemente dalla presente sua o passata esistenza, giacchè questa non entra nella semplice apprensione; in qual maniera, dico, posso io pensarci? Se voi mi dite che mi formo l' idea del cavallo astratta dalla sua attuale o passata esistenza, mediante quell' operazione della mente che si chiama astrazione; in tal caso voi supporreste che io abbia avuto già precedentemente la percezione di questo o di quel cavallo attualmente esistente, e che io abbia eseguita l' astrazione su questa mia percezione della cosa in concreto. Con questo voi verreste a concedermi ch'io, prima d' avere l' apprensione semplice del cavallo, ho avuto la persuasione della sua attuale esistenza; il che è quanto dire che io, innanzi avere l' idea semplice del cavallo, ho fatto quel giudizio onde l' ho affermato a me medesimo sussistente. E ne' vostri libri non ricorrete voi appunto all' astrazione quando cercate di spiegare le semplici idee delle cose? Siete dunque in contraddizione con voi medesimi, mentre ciò che dite in una parte, formarci noi le idee semplici delle cose mediante l' astrazione, pugna direttamente con ciò che dite in altra; le idee delle cose precedere tutti i giudizi sulle medesime: che di vero, l' astrazione non si può esercitare se non sopra la percezione di una cosa individuale esistente, per aver la quale fa bisogno un giudizio, cioè il giudizio che la cosa esiste. »

E poteva rinforzare vie più il suo discorso aggiungendo ancora: « Voi dite che l' idea semplice precede i nostri giudizi: io vi rispondo che se voi analizzate l' idea semplice della cosa, troverete ch' essa stessa contiene in sè un giudizio. Teniamo l'idea

(1) *Recherches sur l' entendement humain*, Sect. V.

del cavallo. Quando voi pensate un cavallo, sebbene prescindiate intieramente dalla sua presente o passata esistenza, allora che cosa pensa la mente vostra? Pensa ella una cosa sì semplice che non possa scomporsi in più altre idee, ovvero l' idea del cavallo risulta da più idee che si possono distinguer fra loro? Certo s' io penso l' idea del cavallo, io penso 1.° un ente, 2.° penso tutti i costitutivi di quest' ente, i quali non mi lasciano vaga e indeterminata l' idea dell' ente; ma me la precisano e fissano a quell' ente particolare che si chiama cavallo.

La mia idea adunque del cavallo, ove io l' analizzi, scopro che non è che il risultato di due maniere d' idee, cioè 1.° dell' idea universale di un ente, 2.° delle idee de' costitutivi del cavallo, i quali formano insieme l' idea della *natura* del cavallo, idea più particolare della prima. L' idea del cavallo adunque risulta da un' idea universale, e da un' idea più particolare.

Veggiamo ora come queste due idee si trovino legate insieme nella nostra idea del cavallo, cioè come formino insieme congiunte una sola idea.

Per poco che si rifletta, si scopre, che l' idea più particolare si concepisce da noi come esistente nell' idea universale; ossia, che l' idea della natura del cavallo si pensa da noi nell' idea dell' ente; ossia (che è il medesimo) noi concepiamo il cavallo nella classe degli enti; ovvero sia di nuovo, avere l' idea del cavallo è lo stesso che pensare un ente fornito di quelle determinazioni che lo costituiscono cavallo.

Ora in quest' analisi dell' idea del cavallo, noi veniamo ad aver trovato ch' ella racchiude e tiene in sè tutto ciò che si richiede ad un compiuto giudizio.

Ad un giudizio richiedonsi due termini, l' uno più esteso e l' altro meno; e nell' idea del cavallo noi abbiam trovato appunto l' idea universale di ente, termine più esteso, e l' idea più particolare dei costitutivi del cavallo, termine meno esteso.

Richiedesi ancora che il termine meno esteso sia pensato nel termine più esteso; e noi abbiamo veduto, che noi pensiamo la natura del cavallo, idea più particolare, nell' idea di ente, idea universale.

La semplice apprensione d' una cosa adunque è ella stessa una idea complessa, e tale che nasconde in sè stessa un giudizio, una idea di quelle che noi non possiam rendere presenti alla mente nostra, se non mediante il confronto ed il nesso di altre idee o percezioni.

Egli è dunque insostenibile la proposizione che « l' apprensione semplice delle cose preceda i giudizi sulle medesime, giacchè l' apprensione stessa non è che il frutto di un giudizio. »

ARTICOLO XI.

Conclusione.

Manifesta cosa è adunque, che gli autori della controversia che abbiamo esposta, quanto sono forti a distruggere, tanto sono inetti ad edificare.

Ridotta la questione che hanno insieme agli ultimi termini, ella riesce pure a questo:

Locke dice a Reid « Le idee debbono esser prima de' giudizi, perchè è assurdo ammettere il confronto tra due cose prima che esistano le cose da confrontarsi; » e la sua ragione sembra evidente. Reid risponde a Locke « I giudizi precedono le idee, perchè è impossibile formarsi l' idea d' una cosa prima di giudicare ch' ella esista; » e la sua ragione sembra pure evidente. Che adunque concilierà queste due proposizioni che sembrano insieme e giuste e contrarie?

La difficoltà ch' esse racchiudono, noi vedemmo più sopra ridursi tutta, in ultima analisi, a trovare l' origine dell' idea di esistenza. Speriamo che il nostro sistema, che più sotto noi dimostreremo, sciorrà una simile questione, che forma tutto l' argomento di questo Saggio.

CAPITOLO IV.

DUGALD STEWART

ARTICOLO I.

Varî aspetti della difficoltà.

L'ho già toccato; tutti i filosofi principali sonosi abbattuti alla difficoltà proposta, quasi a scoglio scontrato in sulla via della filosofica loro navigazione.

Egli avvenne sempre così nella soluzione de'grandi problemi: un gran problema non è che una grande difficoltà da superare. Or non si dee già credere che il filosofo proponga a sè stesso le difficoltà con libera scelta, quasi tutte egli già prima le conoscesse o le intravvedesse, e stesse in lui d'occuparsi anzi d'una che d'altra, di fare argomento delle sue meditazioni anzi questo che quel problema. Se i problemi difficili non furono sciolti che dopo un lungo corso di secoli, ciò non fu tanto per l'estrema difficoltà che quelli in sè contenessero, quanto perchè non erano conosciuti. Una difficoltà proposta alla meditazione degli uomini si può dire mezzo già superata; e talora l'essere stata proposta e fatta segno dell'attenzione de'dotti si deve a de'casi affatto fortuiti; come all'oscillare d'una lampada veduta da Galileo debbono le matematiche scienze la teoria degli archi isocroni, e la dottrina della gravitazione universale al pomo caduto in sulla testa di Newton.

Non basta però che le difficoltà sieno poste in qualunque modo innanzi all'attenzione dell'uomo, perchè sieno risolute; bisogna che ci sieno poste bene. Il ritardo della loro soluzione è da attribuirsi appunto in gran parte al tempo che dee trascorrere anzi che lo stato della questione sia presentato alle menti con semplicità e con pienezza, sicchè s'offrano in direzione diretta all'intendimento, e questo non ci rifletta sol di traverso, all'occasione ch'egli pensa a qualche altro oggetto.

Il che accadde appunto della nostra difficoltà; scontrata da quasi tutti i filosofi; quasi da tutti trapassata leggermente, perch'ella non era l'oggetto diretto della loro meditazione; da'più non veduta che in confuso, e sotto una forma accidentale.

E questo notiamo, perchè torni ad onesta scusa e difesa loro: mentre certissimamente è da credere, che s'essi avesser potuto proporlasi così chiaramente come noi possiamo, mediante i lavori per essi fatti e di cui noi approfittiamo, l'avrebbero essi, altrettanto bene che noi, risoluta.

Riassumendo adunque i varî accidenti da noi fin qui toccati, che posero la difficoltà nostra dinanzi agli occhi de'filosofi moderni:

Locke venne condotto ad essa quando fu necessitato di parlare dell'idea di sostanza, e quando, volendo definire il vocabolo *cognizione*, s'accorse che doveva ricorrere a de'giudizî: Condillac le andò vicinissimo ov'ebbe a distinguere le idee dalle sensazioni, e a parlare delle idee generali: Reid cercando di render ragione della persuasione che noi abbiamo dell'esistenza de'corpi, s'avvide che Locke errava cominciando lo sviluppo dello spirito dalle idee acquisite, ma che antecedentemente all'acquisizione delle idee bisognava supporre un giudizio primitivo e naturale. Come la vide Dugald Stewart, poco fa sostegno della benemerita scuola scozzese? Anch'egli va prossimo alla difficoltà e non la vince: l'occasione ch'ad essa lo porta, è il ragionamento nel quale s'era impegnato di spiegare come l'uomo possa formarsi le idee generali mediante l'imposizione de'nomi alle cose. Veggiamo attentamente come questo gli avvenga.

ARTICOLO II.

Stewart appoggia la sua teoria ad un passo di Smith.

In quel capitolo de' suoi *Elementi di Filosofia dello spirito umano*, ove prende a parlare della facoltà di astrarre, reca un passo tolto dalla dissertazione sull'*origine delle lingue* di Smith; il quale, perchè contiene l'idea principale della sua teoria dell'astrazione, io qui riferirò.

« L'invenzione di certi nomi particolari per segnare degli oggetti particolari, « cioè a dire la creazione de' nomi sostantivi, ha dovuto essere uno de' primi passi « verso la formazione del linguaggio. La caverna particolare, che serviva di schermo « al selvaggio contro all'intemperie dell'aria; l'albero particolare, del cui frutto sa- « ziava la fame sua; il fonte particolare, della cui acqua spegneva la sete; furono « *certo* i primi oggetti ch'egli segnò colle parole *caverna*, *arbore*, *fonte*; o con al- « tro vocabolo ch'egli trovò bene d'usare, nel primitivo suo gergo, per esprimere « quelle idee. Come questo selvaggio acquistò in appresso più d'esperienza, ed ebbe « occasione d'osservare, e specialmente di nominare altre caverne, altri alberi, altre « fonti; egli dovette *naturalmente* (1) dare a ciascuno di questi nuovi oggetti quello « stesso nome, che avea fatto già l'abitudine di congiungere ad un oggetto simile e « a lui noto da lungo tempo. Così gli avvenne che quelle parole, che originariamente « erano de' nomi propri e segnavano degli oggetti individuali, divenissero insensibil- « mente de' nomi comuni, e segnasse ciascuno una collezione d'individui.

« Egli è, » continua lo Smith, « questa applicazione del nome di un individuo « ad un gran numero di oggetti simili, che dee aver suggerito la prima idea di que- « ste classi o collezioni che sono indicate co' nomi di *generi* e di *specie*; e de' quali « l'ingegnoso Rousseau pena tanto a concepire l'origine. Ciò che costituisce una *specie* « non è che un certo numero d'oggetti legati insieme da una mutua simiglianza, e « che perciò sono segnati con un nome stesso egualmente adattabile a tutti » (2).

(1) Tutto questo discorso di Smith, vero o falso ch'egli sia, non è però una narrazione di fatti: egli è un puro lavoro della *immaginazione*, col quale si cerca ciò che sembra alla stessa verisimile nella *ipotesi* d'un uomo selvaggio. Non dee credersi adunque che tutta la filosofia di Smith, di Stewart e di altri tali filosofi moderni si appoggi unicamente sopra le *osservazioni* e sopra i *fatti*: l'immaginazione trova anche in questi autori il suo luogo, anzi vi occupa uno spazio grandissimo, come qui appare. L'argomento è d'una questione capitale in filosofia, d'una questione dalla quale dipende la filosofia intera. Ora quale è il metodo che tiene lo Smith e le Stewart per risolvere questa importante questione? Essi cominciano a stabilire delle basi, sulle quali debba reggersi tutto il loro futuro ragionamento: e queste basi sono tolte dalla immaginazione. Cioè, essi cominciano dal ricercare come, secondo l'immaginazione loro, sarebbe più verisimile che un selvaggio (data l'*ipotesi* che fosse sprovveduto a principio d'idee e di parole) venisse poi formandosi insieme delle parole e delle idee. Esposto elegantemente il romanzetto di questo selvaggio, essi ne tirano le conseguenze: ecco qual sia il metodo filosofico degli autori di che parliamo. È vero che nel racconto che vi fanno a quando a quando intromettono delle espressioni che v'incoraggiano, un *la cosa è certa*, un *naturalmente deve avvenire così*, e tali altri modi: e come dopo ciò non crederete loro? essi ve lo affermano sulla fede e sulla autorità della loro propria immaginazione.

Tutto questo però non crediamo che ci vieti di esaminare 1.° se ciò che dovrebbe avvenire di *certo*, e *naturalmente*, secondo la loro immaginazione, sia d'accordo coi fatti reali, con ciò che s'è osservato avvenire in casi simili; 2.° se quindi sia possibile l'*ipotesi* che stabiliscono di un selvaggio privo al tutto di voci e d'idee: *ipotesi* nella quale consiste finalmente tutto il loro sistema. Questo è quanto noi cerchiamo di fare colle diverse osservazioni seguenti sul passo di Smith, e sulle teorie di Stewart.

(a) Lo Stewart confessa che il Condillac accenna sotto lo stesso aspetto i progressi dello spirito umano nella formazione de' generi e delle specie. È noto il merito di Condillac nell'aver chiamata l'attenzione de' filosofi sulla mutua relazione della favella e del pensiero. Perciò io avrei potuto, parlando del sistema condillachiano, fare alcune di quelle riflessioni che qui faccio sopra il sistema di Stewart, circa il modo di spiegare la formazione de' generi e delle specie; ma ho creduto bene di riservarle a quest'articolo per non riuscir troppo lungo parlando di Condillac. Il lettore potrà riferire da sè stesso alla teoria condillachiana più cose che qui osservo sulle dottrine di Smith e di Stewart.

Egli sembra a primo aspetto che la maniera onde in questo passo si spiega la formazione delle idee di genere e di specie, sia molto facile e naturale. E in fatti, non si trova l'errore e l'insufficienza di questa spiegazione se non si prende ad esaminare con diligenza. Egli è quando la si disamina con rigore, che si scuopre essere speciosa ed illusoria, e non solida e vera. Ella si dee mettere, per mio avviso, fra il numero di quelle spiegazioni, che presentando alle menti de'lettori poco circospetti una bella forma di ragionare, li ritraggono in grazia di questa bella forma dall'esame delle singole parti ond'ella è composta: i lettori di cui parliamo, veggendo giusto tutto l'andamento del discorso, non dubitano della verità delle cose in esso contenute; e senza darsi la cura di rendersi distinte le idee, le ammettono a fidanza, per una cotal prevenzione a favor d'esse che le fa loro suppor giuste ed accurate. Ma noi, preavvertiti dall'esperienza, la quale tante volte a nostro malgrado ci ha mostrato, sotto ragionamenti in apparenza assai plausibili star nascosti degli errori fatali produttori di lunga serie di parimente erronee conseguenze, ci crediamo in diritto e in dovere di esaminare bene addentro, prima d'ammetterlo, il sopra addotto ragionamento.

ARTICOLO III.

PRIMO MANCAMENTO NEL PASSO DI SMITH:

Non distingue le diverse specie di nomi indicanti collezioni d'individui.

E primamente io osservo, che nel passo addotto di Smith, si parla de'nomi comuni come fossero tutti di una sola maniera. Ora essendo noto che vi sono de'nomi comuni di più maniere, io debbo esaminare se forse ci sia qualche inesattezza nel parlar di essi senza indicare le diverse loro specie, e se il ragionamento convenga egualmente a tutte le specie, o ad una specie particolare.

La nozione del nome comune che ivi si dà, è ch'egli significhi una collezione di individui: veggiamo adunque da prima se ciò convenga a tutte le specie di nomi comuni, o se, secondo la proprietà del parlare, tutti i nomi ch'indicano una collezione d'individui sieno comuni.

La prima specie di nomi usati ad indicare una collezione d'individui, sono i numerali, due, tre, quattro, cinque ec. Lasciando l'astrazione ch'essi contengono, per la quale avviene che non si possono applicare ad una specie d'individui senza nominare di che specie si tratti, p. e. due, tre, quattro, cinque nomini ecc., consideriamoli solo in quanto hanno virtù di rappresentarci una collezione d'individui.

Ora quando io dico dieci uomini, dieci città ecc., indico certamente una collezione d'individui, ma non si potrà dire per questo che il numero dieci sia *comune* a ciascuna città, o a ciascun uomo. Non è dunque vero che tutti i nomi i quali indicano una collezione d'individui, si possono chiamar comuni; giacchè comune non viene a dire se non applicabili a ciascuno di più individui (1).

I *nomi* adunque de'numeri sono una specie ch'esprime non pure una collezione d'individui, ma ben ancora quanto questa collezione sia numerosa; o per dir meglio, esprimono questa sua numerosità. In tal modo il numero non esprime una collezione d'individui indeterminata, ma la determina, giacchè ne fissa il numero.

Una seconda specie di nomi ch'indicano una collezione d'individui, sono quelli

(1) Il vocabolo *dieci* è comune a tutte le specie di cose che sono dieci; ma questa comunanza non fa che sia meno vera la nostra osservazione, cioè ch'egli non sia un nome comune a ciascuno oggetto della collezione da esso indicata. S'egli è comune a tutte le cose che sono dieci, è perchè egli contiene un'astrazione, da cui abbiamo già detto di prescindere in questo ragionamento, per non renderlo soverchiamente intralciato.

che nominando uoa collezione non determinano precisamente i confini della medesima, ma però in generale tracciano la sua ampiezza, come i nomi *pochi*, *alcuni*, *molti*, *troppi* ecc.; i qnali tutti a collezioni d'individui si applicano senza però potersi ancor dire nomi *comuni*, giacchè a ciascuno individuo della collezione non si possono accomunare.

V'ha una terza specie di nomi che rappresentano delle collezioni, i quali nè esprimono il numero degl'individni di che si compongono, nè la quantità loro relativa al molto e al poco, ma solo relativa a qualche idea annessa, come sarebbe *popolo*, *tribù*, *assemblea*, *famiglia* ecc.; i quali nomi sono tntti di collezioni d'individui; e sebbene non esprimono la nnmerosità delle medesime, fanoo però intendere una numerosità relativa per le varie idee che congiungono e a cui si riferiscono. Così sebbene *famiglia* non ci dica nè il nnmero preciso de' membri che la compongono, nè se quelli sono molti o pochi; tuttavia la natura della cosa presenta una collezione d'individui minore di quella che si direbbe col vocabolo di *nazione*. E anche questi nomi, sebbene segnino una collezione d'individui, noo possono chiamarsi nomi *comuni*, perchè non sono applicabili a quegl'individui che nella collezione si racchiudono.

Tutti i nomi plurali sono nomi significanti collezioni d'individoi, e formano nna qoarta classe che nulla determina solla numerosità di quelli. Così dicendo noi *uomini*, *animali*, *case*, ecc., iotendiamo bensì nna collezione di queste diverse specie di cose, ma senza nulla accennare del nnmero d'individui che quelle collezioni contengono. Nè pur questi nomi sono *comuni* a più individui, ma esprimono delle collezioni di un numero al tutto indeterminato.

Su questa indeterminazione noi dovremmo alquanto fermarci a riflettere: ma per non interrompere la serie de' nomi proseguiam per ora ad ennmerare le loro diverse classi, e a vedere quali sien quelle che col genere de' nomi comuni si possono facilmente confondere.

ARTICOLO IV.

SECONDO MANCAMENTO.

Non distingue i nomi indicanti collezioni d'individui, e i nomi indicanti qualità astratte.

Vi sono de' nomi i quali non indicano individoi, ma solo qualità essenziali o accidentali degli stessi, considerate a parte, senza riflettere sn tutto il resto che compone l'individno; egli è impossibile di negare o di dissimular qnesto fatto. A ragione d'esempio; *umanità*, *animalità* ecc. indicano qualità essenziali: *bianchezza*, *durezza*, *fluidità* ecc. indicano qualità accidentali.

Questi nomi si possooo beosì chiamare *generali*, perchè non esprimono individui, ma qualità a molti individni comuni; e tuttavia non si possono ancora con proprietà chiamare nomi *comuni*, perchè non sono nomi comnni a più individui, ma nomi di singole qualità che in molti individni si rinvengono.

E tanto è vero ch'essi a diritta ragione non si possono chiamar *comuni*, che anzi essi hanoo una proprietà siogolare che li distingue a parte da tutti gli altri nomi, la quale si è di non potersi usar mai in numero plurale. Ciascuno di questi nomi esprime una cosa sola, astratta, e tutta semplice (1), la quale non può esser confusa con nes-

(1) Non è che con ciò io affermi non potersi analizzare queste *idee astratte* e risolverle in idee più *semplici*; anzi tutte quelle che esprimono le specie delle cose, come *albero* ecc. non sono per me che un *complesso* di qualità semplici unizzate: ma dico che noi le uniamo insieme (non è il luogo di parlare qui del modo) e le consideriamo come una cosa sola e indivisibile. Di questa operazione d'unire più qualità in un solo concetto, noi abbiamo bisogno, per inventar poi i nomi comuni.

sun' altra, e la quale perciò è unica e indivisibile. Così sarebbe una maniera impropria e inesatta il dire *le umanità, le animalità, le vegetalità, le bianchezze,* ecc.; ma si dice *l' umanità, l' animalità, la vegetalità, la bianchezza* ecc. Questi nomi adunque non si danno a più individui, ma solo ad una singolare proprietà di molti individui. Perciò tali nomi non rappresentano nessuna collezione d' individui, nè si possono dir *comuni*, ma solo si possono dire generali od astratti.

ARTICOLO V.

TERZO MANCAMENTO:

Confonde i nomi indicanti collezioni d' individui, e quelli indicanti qualità generali, co' nomi comuni.

Da questi, o per dir meglio dall'*idea* che questi segnano (1), nascono que' nomi, i quali a tutta ragione si chiamano *comuni*, perchè sono nomi che appartengono a ciascuno di molti individui; e questi sono, a ragione d' esempio, *uomo, animale, vegetale, caverna, albero, fonte* ecc., come anche gli aggettivi *bianco, duro,* ecc., sia che si prendano come pure aggettivi, sia che mediante una ellissi, per la quale si sottintende il sostantivo, si usino in luogo de' sostantivi.

Ora nell' analizzare il valore di questi nomi, se non useremo molto di circospezione, noi saremo tratti in errore della somma perfezione del linguaggio che da noi oggidì s' adopera. Noi siamo sempre inclinati a credere che ad una sola parola corrisponda una sola idea; ma ciò non è punto: anzi sono rarissime quelle parole che più tosto un' idea sola, che un complesso d'idee esprimano. La natura della lingua, e massimamente delle lingue nostre, è tale, che con una sola parola noi veniamo a manifestar talora un' idea sommamente complessa, cioè composta di molte altre; nè solo manifestiamo tutte quelle idee, ma anche il loro nesso che le lega insieme e congiunge in una unità. Per il che, il valor di una parola, quando noi l' abbiamo analizzato, possiamo sovente risolverlo in una ed anche più proposizioni.

E così appunto avviene de' nomi di cui parliamo: il nome di uomo, per esempio, equivale a questa proposizione « un ente che ha l' umanità; » il nome di albero « un ente il quale ha quelle proprietà che costituiscono l' albero, e che, se si dovessero legare ad una parola che la lingua nostra non possiede, si dovrebbero esprimere col vocabolo di *alberità.* » E puoi fare il discorso medesimo di tutti gli altri nomi di simil genere. Questi nomi son tali, mediante i quali s' attribuisce a degli enti una qualità che si trova loro appartenere; essi perciò contengono nascosto in sè medesimi un giudi-

(1) E di vero, non è necessario che esista il *nome* che segna l'idea astratta, perchè v' abbia il nome *comune* che segna l' *ente* che possiede la proprietà astratta. Vi sono molti nomi *comuni* nelle lingue de' quali manca l' *astratto* corrispondente; così i nomi *albero, caverna, fonte,* non hanno nella nostra lingua gli astratti corrispondenti che sarebbero *alberità, cavernità* ecc.

L' esistenza di questi nomi, come di tutti gli altri, dipende dal bisogno che hanno avuto gli uomini d' usarli; giacchè il solo bisogno d' usare il nome, fa sì ch' egli s' inventi. Ma se nelle lingue non è sempre indicato tutto il processo delle idee, perchè talora questo non è necessario generalmente agli uomini che per significare i loro concetti fanno uso delle lingue; tuttavia non segue che il processo delle idee nella mente non sia *continuo* e completo. Se nella mente fosse interrotto il processo delle idee, ne verrebbe che la mente andasse per salto, o senza discorso interiore; il che è assurdo. E tanto più è assurdo, il supporre che esistano le idee composte, senza che esistano le semplici da cui sono composte. Egli è adunque necessario di ammettere che, dovunque è stato inventato il nome comune, per esempio il nome *albero*, v' abbia avuto nella mente altresì l' idea astratta che a quello corrisponde, e che se s'esprimesse nell' esempio posto, sarebbe *alberità*. Il non essere espressa questa idea con un nome, non fa ch' ella non fosse necessaria per formare il vocabolo *albero*; giacchè questo concetto, risoluto ne' suoi elementi, non indica se non se « un qualche cosa dotato di quelle proprietà che espresse in un vocabolo si dovrebbero dire *alberità*. »

zio, col quale noi, proferendoli o pensandoli, attribuiamo un predicato ad un soggetto, e per brevità esprimiamo quest' operazione nostra con una sola voce, la quale ci dà il risultato di tale operazione, presentandoci espresso il rapporto rinvenuto da noi fra quel predicato e quel soggetto. Ora solo questi con proprietà si dicono nomi *comuni;* perciocchè convengono a ciascuno individuo di una certa classe. Così, la parola uomo conviene a ciascuno degli uomini; la parola albèro conviene ad uno, qualunque egli sia, fra tutti gli alberi; la parola caverna ad una delle caverne indistintamente; e vengasi dicendo il medesimo di tutti gli altri.

Ma se l'essere comune di un nome non vuol dir altro se non la proprietà ch' egli ha d'esprimere un individuo per volta, ma qualunque poi sia questo individuo, cioè l' uno o l' altro a piacimento, di tutti quelli che hanno la qualità nel nome indicata; non si può dire menomamente esatta nè verrà la sentenza dello Smith, quand'egli afferma che ciascuno di questi nomi comuni segna una collezion d' individui: anzi ogni nome comune segna sempre un individuo solo, ma lo segna mediante una proprietà comune a molti; ed è per ciò che lo stesso nome si può attribuire ad un individuo, e poi ad altro, e poi ad altro ancora, e così successivamente a ciascun di quelli che hanno la qualità nel nome indicata. Se fosse vero che la parola albero indicasse una collezione di alberi, noi coll'usarla in plurale, cioè col dire *alberi*, avremmo ad esprimer molte collezioni di alberi; ma col detto plurale nessuno ha mai creduto d' esprimer più collezioni di alberi, ma semplicemente più alberi individuali.

ARTICOLO VI.

QUARTO MANCAMENTO:

Non conosce qual sia la vera distinzione fra i nomi comuni, e i propri.

Laonde si osservi quanto si dee già cominciare a dubitare del ragionamento che fa lo Smith, mentre in poche frasi contiene tante inesattezze (1): di quel ragionamento, dico, che nel primo aspetto era così specioso; e che provocava il nostro subito assenso; poichè sembrava non volesse far altro, che pure descriverci un fatto assai naturale a dovere avvenire.

Egli dice che i nomi comuni non fanno che esprimere collezioni di oggetti; e noi abbiamo enumerato tutte le quattro specie di nomi che esprimono collezioni di oggetti, e nessuno di questi abbiam trovato essere a più individui comune.

Abbiam quindi esaminati i nomi generali ed astratti, indicanti qualità singole o essenziali o accidentali; e abbiamo trovato che nè pur questi si possono dir comuni, ma bensì propri d' una qualità comune.

Da tali nomi astratti finalmente, o per dir meglio, dalle idee ch' essi ci rappresentano, abbiam veduto derivare i nomi comuni; ed abbiamo scoperta la loro natura, che tutta consiste nell' esprimere un giudizio pel quale s' attribuisce una qualità ad un soggetto, ossia nel segnare un oggetto mediante una qualità sua, la quale lo indica o il fa riconoscere, ed essendo comune a molti oggetti, fa sì che quel nome stesso possa convenire a ciascuno di essi possedenti la stessa qualità. Ma procediamo innanzi.

(1) Ho creduto bene di analizzare un po' attentamente questo passo di Smith, trascelto e riferito da Stewart come un pezzo singolarmente pregevole per disingannare tanti nostri giovani, e uomini superficiali, i quali s' immaginano che la prerogativa di pensare filosoficamente sia esclusivamente riserbata alle genti ch' abitano oltre l' alpe e i mari che il bel paese circondano.

L' amore del vero mi sforza a dire, che nello stile e nel tuono filosofico ci vincono gli stranieri, assai più che nelle cose: e ciò sia detto non a sprezzo di questi, ma ad incoraggiamento ed eccitamento de' nostri, i quali sappiano che è poi dallo stile e dal metodo singolarmente, che si fanno celebrati e chiari libri e scrittori.

Conosciuta la natura de' nomi *comuni*, veggiamo qual sia quella de' nomi *propri*.

Si gli uni che gli altri esprimono individui, e non collezioni d' individui, ma con questa differenza. Quando il nome comune esprime un individuo, egli lo segna e distingue mediante una sua qualità; mentre il nome proprio non segna già e distingue l' individuo mediante una sua qualità, ma a dirittura nomina espressamente l' individuo stesso: e per dir così, la sua individualità. Ora l' individualità di un oggetto non è mai comunicabile ad un altro oggetto; perciocchè colla parola individuo si esprime appunto ciò che un ente ha di così proprio ed esclusivo, che lo fa essere quello che è, e nessun' altra cosa. Quindi il nome proprio non può convenire che ad un oggetto solo, perchè esprime, come diceva, ciò che lo fa essere solo ed unico. All' incontro il nome comune, contrassegnando l' ente mediante una qualità che può rinvenirsi egualmente in molti altri enti, egli nol segna con tal precisione che da tutti gli altri lo contraddistingua e lo parta: di che nasce che il nome comune, nel mentre che s' applica a un individuo, si può applicare altresì a ciascun altro, purchè questo abbia quella stessa qualità a cui il nome si riferisce e rapporta. Così *uomo* segna un uomo solo, e non molti; ma segnandolo mediante una qualità comune, l' umanità, non lo contrassegna però in modo ch' egli mi sia, con questo solo segno, da tutti gli altri uomini distinto e partito; ma anzi per la natura di quel nome io posso esser condotto a pensare indifferentemente a questo uomo, siccome a qualunque altro. All' incontro se io noto questo uomo col nome di Pietro, io l' ho contraddistinto, mediante tal segno, fuori da tutti gli altri uomini: e ciò, perchè il nome Pietro non l' ho io già dedotto da una qualità comune, ma bensì l' ho tolto a significare direttamente quella individualità, per la quale Pietro ha un essere suo proprio, distinto e incomunicabile agli altri tutti.

ARTICOLO VII.

QUINTO MANCAMENTO:

Ignora la ragione per la quale i nomi si dicono comuni e propri.

Chiarite così le idee annesse a' vocaboli di *nome proprio* e di *nome comune*, consideriamo più addentro il ragionamento di Smith.

Il nome proprio io lo metto ad un ente per indicare la sua individualità. Ma non avendo questo nome una relazion necessaria con questa individualità, rimane in mio arbitrio di applicare lo stesso nome proprio ad indicare l' individualità di un altro ente, diverso da quel primo che pure colla stessa voce io ho nominato.

E così talora avviene veramente. Un padre, a cui nascano dodici figli, può imporre a tutti successivamente il nome proprio di Pietro. Io voglio supporre di più, che si raccogliessero in un' adunanza tutti quelli che vivono presentemente al mondo, a' quali è stato imposto nella nascita il nome di Pietro. Noi avremmo in tal caso non pur dodici persone col nome di Pietro, ma forse molte migliaia di Pietri. Ora io domando, perchè questo nome di Pietro si trova essere applicato a così gran numero di persone, consegue forse ch' egli si possa chiamare un nome comune? non mai. Egli è rimasto quel nome proprio ch' egli era; sebbene nel fatto egli sia stato reso comune a tante persone; e la ragione è chiara. L' essere nome proprio, o comune, non dipende da questo, che si nomini per esso un solo oggetto, o più; dipende dalla maniera ond' esso li nomina. Se li nomina contrassegnandoli con una qualità comune, come fa la parola *uomo*, che contrassegna gli uomini colla umanità; esso è nome comune. Se poi li nomina senza contrassegnarli con una qualità comune, ma a dirittura come individui, senz' altra relazione fra il nome ed essi, che quella posta dall' arbitro di chi ha inventato il nome; questo nome è proprio. Così quando gli uomini tutti si chiamassero del nome di Pietro, non seguirebbe altro da ciò, se non che ciascuno avrebbe due nomi,

cioè quello di uomo che sarebbe comune, e quello di Pietro che sarebbe proprio. E in vero anche presentemente ciascuno suole aver due nomi, il comune ed il proprio; ed è un puro accidente che i nomi proprî sieno diversi od uguali; perciocchè potrebbe anche esservi un nome solo; e in fatti i nomi proprî sono assai pochi verso al numero di tutti gli uomini.

Di che si scuopre una nuova fallacia nel discorso di Smith, ove dice che il selvaggio cangia i nomi proprî in comuni col solo applicarli a più oggetti, senza rendere altra ragione di ciò; quasichè il nome proprio diventasse immantinente comune col solo applicarlo che si fa a più individui. Tanto è lungi che il nome proprio applicandolo a più individui diventi comune, che anzi, quand' anche il nome Pietro, come dicevamo, fosse applicato a tutti gli uomini di una provincia, o d' un regno, o di tutto il mondo, egli non cesserebbe d' essere un puro nome proprio, perciocchè non indicherebbe gli uomini per la qualità loro comune, ma per la individualità di ciascuno.

Poniamo adunque, che il selvaggio avesse imposto un nome proprio alla prima caverna da lui conosciuta, ov' egli si ripara dall' intemperie dell' aria; n' avesse dato uno al primo albero, de' cui frutti satolla la sua fame; ed uno n' avesse parimente messo al primo fonte a cui spegne la sua sete. Poniamo ancora, che poi vedesse una, due, tre simili caverne, uno, due, tre alberi e fonti simili; e che finalmente egli avesse imposto a queste nuove caverne, alberi e fonti da lui veduti, lo stesso nome che ai primi. Noi avremmo quattro caverne, quattro alberi, e quattro fonti denominate col medesimo nome.

Ora dopo ciò, ci resta ancora a vedere se il selvaggio che applica questo solo nome a quattro cose simili, l' abbia loro applicato come nome proprio, o come comune. Nè in uno, nè nell' altro caso può dirsi che il nome ond' ha chiamato ciascuna delle quattro caverne, de' quattro alberi, o de' quattro fonti, segni delle collezioni d' individui come dice lo Smith; poichè que' nomi non segnerebbero pur mai altro che una delle quattro caverne, de' quattro alberi, de' quattro fonti in particolare, e non sarebbevi per questo ancora un nome collettivo, quando non si rendano que' nomi plurali, invece di dir caverna, albero, fonte, non si dica caverne, alberi, fonti. Una differenza sola passerebbe tra l' essere que' nomi imposti dal selvaggio a que' quattro oggetti come comuni, o come proprî; cioè, che essendo comuni, contrassegnerebbero gli oggetti dalle loro qualità comuni, vale a dire dalle qualità che racchiude l' idea di caverna, albero, fonte, mentre essendo proprî, segnerebbero ciascuna delle quattro caverne, alberi e fonti, non per le qualità loro, ma in sè stesse come cose individuali, e i nomi sarebbero scelti dall' arbitrio senza che vi avesse relazione alcuna fra il nome e la natura della cosa.

ARTICOLO VIII.

SESTO MANCAMENTO.

Non osserva che i primi nomi imposti alle cose furono nomi comuni.

Per me, credo più verisimile che i nomi imposti dal selvaggio al suo *albero*, alla sua *caverna*, al suo *fonte*, dovessero esser comuni fino al cominciamento.

Si osservi, che non si suole generalmente porre de' nomi proprî ad oggetti del genere di quelli di che parliamo, cioè caverne, alberi, fonti ecc.; ma che piuttosto si suol mettere i nomi proprî alle persone, a' luoghi, a' fiumi ecc., poichè è necessario che queste cose non si confondano insieme. Non v' ha per solito la stessa necessità d' individuare con un nome proprio un albero, una caverna, un fonte; e se v' ha, ciò suol farsi mediante le adiacenti circostanze.

Si dirà, a ragion di esempio, la caverna di Polifemo, dall' uomo che l' abita; o la

caverna di Ebron, dal paese ov' ella si trova: il cedro del Libano; la rosa di Gerico; la palma di Cades, da' luoghi ne' quali germogliano tali piante: il fonte di Jacob, da colui che l' aprì o lo scoperse o l' adoperò; il fonte dell' acqua salutare, dalla qualità del liquore salubre, e così via. Egli non c' è mai tal bisogno, che stringa gli uomini ad inventare per tutte queste cose de' nomi propri.

Di qui possiamo conoscere perchè i nomi propri, cioè que' nomi che s'applicano a notare la sostanza individuale della cosa, non sieno già i più frequenti, ma in tutte le lingue, eziandio le più ricche e lussureggianti, manchino ad un infinito numero d' oggetti; là dove non v' ha cosa del mondo, che di qualche nome comune sia sprovveduta. Egli è più necessario il nome comune, del proprio; ed è verisimile che gli uomini non inventassero i nomi propri se non allora, che s' avvidero confondersi insieme, senza di quelli, le cose simili; dico quelle sole cose simili, che loro distinguere bisognava, e ciascuna da sè nominare: il che non poteano essi fare, senza fermare a ciascuna un nome, il quale segnasse quella propria e individuale natura che sola segrega un oggetto particolare da tutti gli altri della stessa specie per modo che cogli altri non si possa confondere e accomunare.

E ciò che in questo discorso merita ogni attenzione si è, che l' imporre un nome a quella proprietà singolare d' un ente che lo individua e discerne fuori da tutti gli altri della medesima specie, esige molto più fatica di astrazione che l' imporre un nome che l' appelli per una sua qualità comune; perciocchè, parlando de' corpi, le qualità comuni degli esseri corporei son quelle che prime feriscono i sensi nostri, e che prime da noi si conoscono: sicchè egli è assai più verisimile che noi nominiamo un ente da queste sue qualità, che non dalla sua propria individual sostanza, la quale non ci cade sotto i sensi, e con un' astrazione, o piuttosto con un seguito di astrazioni noi la separiamo da tutte le altre sue qualità. Io credo pertanto, e creder credo il vero, che nello sviluppo dello spirito umano, sia solamente dopo assai lungo tratto di tempo e dopo che l' uomo già molti confronti fece fra le cose d' una specie, ch' egli s' accorge distintamente ed espressamente, oltre alle qualità comuni che cadono sotto i suoi sensi, avervi qualche cosa di così proprio nell' ente, di così unico, per la quale, sebbene esso rassomiglia moltissimo ad altri enti; pure con essi non si confonde giammai, e qualche cosa ha in sè che da tutti il segrega, e quella cosa è egli medesimo.

Il selvaggio adunque immaginatoci, non sarà punto indotto, per mio avviso, a dare un nome proprio al suo albero, alla sua caverna, al suo fonte nel primo principio; ma solo assai più tardi; allora che, avendo già veduto molte caverne, molti alberi e fonti, giunge colla sua mente a separare l' individualità di ciascuno, e più ancora a sentire uno stretto bisogno di segnare con nome proprio la loro individualità, perch' egli, parlando alla femmina sua od a' figliuoli, valga forse ad indicar loro precisamente quella caverna, quell' albero, quel fonte, sicchè quelli non li possano cogli altri alberi, caverne e fonti confondere: la quale necessità io credo però che nello stato selvaggio non gli debba venir mai, e nè pur molto appresso quand'abbia cominciato ad incivilirsi, e fatti nella civiltà più passi; perciocchè ove il bisogno gli venga di segnare quegli oggetti individualmente, egli fuor di dubbio il farà prima per altra più facil maniera che per quella difficilissima dell' invenzione de' nomi propri, ed anzi co' cenni, col contesto del discorso, o cogli aggiunti accidentali di cui abbiamo toccato, o con altra qualsiasi più agevole industria.

Come poi non si può conoscere se un nome sia comune, dal solo esaminare se con quel nome s' appellano più individui; perocchè si potrebbero appellar più individui con un medesimo nome proprio; così viceversa non si può accertarsi se un nome è proprio, dal solo sapere che con esso si nomina un solo individuo; poichè anche un solo individuo può nominarsi con un nome comune. Così se di tutto l' uman genere soprastesse un uomo solo, quest' uomo non avrebbe bisogno alcuno del nome proprio, ma a lui basterebbe il comune di uomo, perciocchè non potrebb' egli esser confuso con

altri; e quel nome non si rimarrebbe però dall' esser comune, giacchè esso non indicherebbe un individuo mediante l' umanità da lui posseduta; qualità che possiede bensì egli solo, perchè altri uomini non ci vivono, ma che potrebbe da infiniti altri individui egualmente essere posseduta, a' quali tutti converrebbe lo stesso nome; il che fa sì che la natura del nome sia d' esser comune.

E questo è tuttavia più di una semplice congbiettura cavata per lavoro d' immaginazione, siccome è il racconto di Smith: egli è pure il fatto medesimo che noi veggiamo descritto nelle sacre carte, le quali ci parlano di un tempo, ove un solo uomo era sopra la terra, E ci dicono, che a quest' uomo non fu già dato un nome proprio, del quale non avea alcun bisogno, ma gli fu imposto il nome comune di *uomo*, giacchè *Adamo* in ebraico non vuol dire che *uomo*. E acciocchè si veda meglio come un tal nome era comune veramente, guardisi all' origine sua: percioсchè egli veniva dalla parola *terra*, di cui le sacre carte ci dicono composto l' uomo; ed era ordinato a significare « un ente composto di terra. » Adunque la prima persona nominata al mondo non fu già chiamata col nome della sua individualità, ma col nome d' una qualità comune a tutti gli uomini che dovean venire dopo di lui; e ciò il rendeva, secondo l' esposta dottrina, un nome comune.

In luogo dunque di ricorrere ad un selvaggio immaginario, in luogo di perdersi nella formazione di alcune ipotesi, che è metodo di consenso comune antifilosofico; io avrei desiderato e aspettato dalla sagacità de' nostri filosofi, che avessero consultati un po' i monumenti dell' antichità, che danno i fatti reali.

Mediante l' indagazione di questi fatti, essi sarebbero venuti a dubitare di quella loro sentenza, che pure a prima vista sembra certissima, cioè che « i nomi propri sieno stati inventati prima de' nomi comuni. »

Egli è appunto in simiglianti proposizioni, le quali hanno in sè una specie di evidenza, che giacciono occulti gli errori più perniciosi; e di là è più difficile a trarli in piena luce: quella falsa evidenza conduce ad abbracciar gratuitamente quelle proposizioni anche uomini per altro circospetti, uno de' quali a' nostri tempi si reputa il signor Stewart, e fa che si credano dispensati dal diligente e faticoso studio de' fatti.

Se questi rispettabili filosofi nostri avessero, come disse, esaminato onde i primi uomini abbiano veramente imposti i nomi alle cose, essi avrebbero riconosciuto, a non più dubitarne, che que' nomi antichissimi non erano mai arbitrarî, siccome sono i nomi propri, cioè non indicavano l' individualità della cosa, ma sempre una proprietà comune della medesima. Caino, volea dire possessione, cosa acquistata, posseduta; e Adamo gl' imponea questo nome, dicendo « Ho posseduto coll' aiuto divino una nuova cosa. » Egli è chiaro che questo è nome comune, perchè conviene egualmente a tutte le cose acquistate o nuovamente possedute. Abele, vuol dire vanità; Eva, cosa vivente; Set, ente sostituito; Enoch, dedicato; Lamech, povero, umiliato: tutti nomi comuni: e così dicasi di tutti gli altri nomi ebraici di persone o cose, i quali son tutti formati a questa guisa, che l' individuo vi è significato mediante una qualità comune, e perciò sono tutti veri nomi comuni (1). La stessa osservazione può farsi de' nomi greci, e di

(1) La più antica notizia che porga la storia circa l' imposizione de' nomi, è il celebre passo del Genesi (Cap. II.), nel quale si narra che Adamo impose a tutti gli animali creati da Dio il nome loro; dopo la quale narrazione il sacro storico aggiunge « *omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus.* » Eusebio, spiegando questo passo, dice che Mosè volea con ciò significare come i nomi imposti da Adamo agli animali esprimevano la loro natura: « *cum ait*, ipsum erat nomen ejus, *quid aliud quam appellationes, uti natura postulabat, inditas esse significat?* » (*Praep. Evangel.*, lib. XI. cap. VI.). Ora questi nomi imposti alle specie diverse degli animali da Dio creati, in tal modo che significavano la natura loro, non sono altro che appunto de' *nomi comuni*; sicchè il più antico e sacro documento che ci rimanga sulla prima formazione del linguaggio, ci dimostra manifestamente che i primi nomi dati alle cose non furono propri, ma sì bene comuni. Col-

qoelli di totta intera l'antichità: nella qoale si può dire con ragione, che non si è mai conosciuto il modo di creare de' nomi veramente propri, cioè noo indicanti una qualità comnne, ma la stessa individoalità della cosa, come nelle lingue moderne vengono ad essere Pietro, Paolo ecc., Italia, Francia, Inghilterra ecc., Adige, Tevere, Po ecc., i quali nomi stessi sono diveouti proprî veramente dal momento che si sono perdute le loro etimologie, o che alle medesime non si pose più attenzione in profereodoli.

Per altro qnesti medesimi nomi proprî delle lingue moderne tramandatici dall'antichità, sono argomento di ciò che dico; perciocchè ciò che ci rimane delle loro etimologie manifesta che nell'antichità tutti avevano nn loro significato, e non erano punto de' suoni arbitrarî (1): il che è qnanto dire che l'antichità avea nomioato qneste persone, questi paesi, qnesti fiumi individoali con de' nomi comuni, cioè con nomi che li contrassegnavano non già mediante le note lor proprie, ma mediante le note comoni a più altri esseri della medesima specie.

l'opinione di Eusebio concordano ad una voco le ebraicho tradizioni e le sentenze de' rabbini; e chi fosse vago di vederle raccolte, egli non avrebbe che a leggere Giovanni Buxtorfio il figlio (*Dissert. philologico-theolog.* I, §. XXIV) o Giulio Bartolocci (*Biblioth. magna rabbin.* tom. I), o altro tale scrittore.

Per altro non sono le sole antichità ebraiche che ci assicurano, i primi e antichissimi essere stati i nomi *comuni*, cioè significanti la *natura* o le *qualità* delle cose nominate, e non l'individualità loro; questa è l'opinione di tutta l'antichità, ed il fatto delle lingue antiche. Io non ho qui tempo di estendermi a recar di ciò quelle innumerevoli prove che io potrei: ma mi basta osservare, che il Cratilo di Platune è in sostanza rivolto a provare pur questo medesimo, cioè che i nomi furono antichissimamente imposti alle cose non per arbitrio ma per ragione; che dovendosene imporre di nuovi, si dee parimente cercare, sull'esempio de' primi che hanno nominate le cose, di trovare ed imporre nomi tali che esprimano le qualità, la natura delle cose che si vogliono nominare; e che finalmente, dovendo noi usare i nomi già imposti, si vogliono usare con tutta la proprietà, perchè rispondano appunto al loro significato.

Egli è in gran parte per questo medesimo, cioè perchè i nomi antichissimi erano comuni, o sia indicanti le *qualità comuni*, le *specie*, le *essenze* (il che è tutto il medesimo), che s'avea come ferma sentenza e universale appressu gli antichi, nella scienza de' nomi consistere tutta la sapienza, doversi i nomi gelosamente ed immutabili custodire, e tramandare a' figliuoli come s'erano ricevuti dai padri, qual preziosa e sacra eredità, che rinserrava il deposito della religione o del sapere, e il segreto dell'umana felicità.

Del medesimo fonte vennero ancora le superstizioni poste nell'uso di certi nomi; perciocchè quella riverenza che loro s'avea, e quell'importanza che loro davasi da' vecchi nel doverli custodire intatti e tramandarli a' posteri, si mutò appresso in una venerazione cieca e confusa, e passò così a quell'eccesso, al quale sempre mai è inclinata di rovesciare ogni passione dell'uomo, eccesso nel quale la fantasia trovasi come in suo regno, e vi produce i più capricciosi effetti.

(1) Di qui gli antichi trovavansi in acconcio di fare l'osservazione della priorità de' nomi *comuni* sui nomi *propri*, assai più che noi non siamo.

Aristotele la fece nel libro I, c. 1, delle *cose fisiche*. Ivi egli osserva chiaramente, che l'uomo inventa prima dei nomi comuni, e poi de' nomi propri.

È poi singolare il vedere come Aristotele appoggia la sua opinione ad un fatto similissimo a quello che riporta lo Smith, per dimostrare appunto il contrario: tanto è vero che i fatti, ove non sieno accompagnati da un buono e retto intendimento in chi ne fa uso, non valgono a condurre per sè medesimi alla verità, ma sono anch'essi occasione d'abuso e d'errore.

Lo Smith vi dice « Il selvaggio chiama col nome imposto alla sua caverna tutte le caverne che vede, dunque egli inventò prima il nome proprio e poscia lo rese comune. »

Aristotele vi dice « Il fanciullo chiama col nome di *padre* tutti gli uomini che vede, fino che non ha imparato a discernere il *padre* suo dagli altri uomini; dunque il nome ch'egli dà a suo padre, per lui è un nome comune, e non ristringe il significato di questo nome comune, a segnar con esso il solo suo padre, fino che non s'accorge delle differenze, e perciò dell'error suo nel prendere il padre per un uomo qualunque. Quindi il suo intelletto procede dal generale al particolare, dal genere alle differenze che gli fanno conoscere la specie. »

Io non voglio decidere se questa osservazione di Aristotele, che suppone che il fanciullo conosca prima nel padre suo l'*uomo*, che il *padre*, sia vera. Ella mi vale però a provare che l'opinione di Aristotele nell'invenzione de' nomi è questa, che prima si nominino le cose con voci più generali, e poi con voci via meno generali.

ARTICOLO IX.

SETTIMO MANCAMENTO:

Ignora che è più facile conoscere nelle cose ciò che è comune, di ciò che è proprio.

L'antichità ci mostra adunque che l'invenzione de' nomi comuni è assai anteriore di tempo a quella de' nomi propri; che le lingue antiche solevano adoperare de' nomi comuni anche allorquando avevano necessità di nominare de' particolari individui; e che non si trovano nomi veramente propri, se non nelle lingue moderne.

E dietro a questo fatto esaminando noi meglio la natura della cosa, troviamo, che un tale andamento dello spirito nella formazione delle lingue, strano nel primo aspetto, è pur naturale, e l'unico che far possa lo spirito umano: conciossiachè una maggior forza di astrazione ci bisogna a notare e nominare l'individualità stessa degli esseri, che non a dar attenzione alle loro qualità comuni e imporre un nome che mediante di queste li esprima. Egli è ancora naturale e necessario, che il primo bisogno degli uomini sia quello di chiamare gli esseri colle loro qualità più generali: che appresso si manifesti la necessità di nominarli con delle qualità più speciali, quando cioè incontra che senza questa specificazione essi li confondano insieme, risentendo l'uomo danno o molestia di questa confusione: che procedendo via più innanzi l'esperienza e l'uso che l'uom fa delle cose, egli esperimenti la necessità di distinguerle in fra loro per classi via minori, e di nominarle con nomi via meno comuni; e finalmente che in ultimo, in uno stato di società già molto avanzata, sorga a lui il bisogno di segnar con de' nomi propri gli stessi individui, i quali nomi propri perciò sono gli ultimi che vengono inventati, e posti, e quelli che danno l'ultimo compimento e perfezione alla favella.

Di qui è che nessuna cosa manca del nome comune; non tutte hanno quello del genere; un minor numero hanno anche quello della specie, e finalmente troppo meno di un millesimo delle cose sono di nome proprio nominate, e queste pochissime ancora solo nelle lingue moderne: e di qui medesimamente apparisce che i rispettabili filosofi di cui parliamo, abbandonando i fatti per seguir dietro le loro speculazioni ipotetiche, in descrivendo il progresso dello spirito umano nella formazione delle lingue e de' pensieri, abbiano cominciato là dove avrebbero dovuto appunto finire; abbiano supposto che il primo passo dello spirito umano sia l'ultimo; che la prima operazione sia l'imposizione de' nomi propri, mentre questa non si fa che alla fine: perciocchè ella suppone la più bene avanzata coltura sociale: a tale, che anche nelle lingue moderne d'Europa, pur tanto perfezionate, e frutto di uno svilnppamento di migliaia d'anni felici dell'influenza del cristianesimo, si ravvisa ne' nomi propri l'origine loro, ed il loro primitivo stato di nomi comuni.

ARTICOLO X.

OTTAVO MANCAMENTO:

Ignora come i nomi comuni passino ad esser propri.

Laonde quando lo Smith pronunciò con tanta sicurtà, che la caverna, l'albero, il fonte particolare di cui il suo selvaggio ebbe la prima notizia, furono ***senza dubbio*** i primi oggetti ch'egli segnò con de' nomi propri, i quali trapassarono ad esser poscia comuni quand'egli ad altri individui li accomunò, allora disse appunto il contrario di ciò che avvenne: egli disse che tutti i nomi che abbiam ora comuni, furono nomi pro-

prî a principio; ed in quella vece tutti i nomi proprî che noi abbiamo furono al principio comuni.

E gli avvenne questo errore dall'idea inesatta di ciò che costituisce il nome proprio ed il nome comune. Egli credette, e sembra vero nel primo aspetto, che nome proprio sia quello onde un solo oggetto è nominato, e nome comune quello onde sono nominati più oggetti. Ma in questo concetto egli prendeva ciò che accidentalmente succede de' nomi propri e de' nomi comuni, per ciò che costituisce propriamente la loro natura. E di vero egli suole avvenire, che il nome comune s' applichi a più oggetti, e il nome proprio ad un oggetto solo, ma questo avviene solo accidentalmente; mentre, come abbiamo veduto, potrebbe darsi il contrario, e talora si dà, che il nome comune s'applica ad un oggetto solo, non restandosi dall'esser comune, e converso il nome proprio si applica a più oggetti, non rimanendosi dall'esser proprio: conciossiachè veramente sì il nome proprio che il comune non s'applica giammai che ad un individuo solo alla volta, e non v'ha tra loro se non questa differenza, che quando l'individuo è chiamato pel nome comune, egli allor viene chiamato e contraddistinto per una certa qualità sua, della quale medesima più altri oggetti partecipano, o possono partecipare; mentre quand'egli è chiamato pel suo nome proprio, viene con ciò segnato nella sua stessa individualità, cioè in quello ch'egli ha di proprio o d'incomunicabile con qualsiasi altro.

In luogo dunque di dire che i nomi proprî sono passati ad essere nomi comuni, conviene anzi dire che si sono presi i nomi comuni e fatti servire da nomi proprî, trasportandoli ad esprimere quell'individualità degli oggetti, che dinanzi non era espressa, ma sottintesa.

E per chiarir meglio come ciò possa essere avvenuto, ci bisogna riflettere, che un nome comune, indicando un oggetto mediante una qualità ch' esso possiede in comune con altri (1), non determina punto l'oggetto per sì fatto modo, che lo divida dagli altri tutti che la qualità stessa partecipano: un tal nome adunque di sua natura non è proprio, cioè di un oggetto unico e determinato. Ora egli non diventa proprio che mediante una tacita convenzione (2), o per dir meglio, una convenzione espressa

(1) Si parla sempre dell'oggetto in quanto è da noi concepito; perocchè in sè, non ha, come si diceva, il comune, giacchè ciò che nella mente nostra è comune, ivi è appropriato o individualizzato.

(2) Anche prima che il nome comune passi a divenir nome proprio per convenzione, egli s' usa talora ad indicare degl' individui. Quando ciò avviene, si suol supplire alla indeterminazione del nome colle circostanze esterne che accompagnano l' atto nel quale egli si pronuncia. Così trapassando un uomo solo per via, e volendo io con lui parlare, grido alla sua volta, o *uomo, ascoltami*; ed egli a questa voce si ferma e volge a me il volto, applicando a sè quel nome comune di uomo che ha sentito da me proferire, nè egli può sbagliare applicandolo a sè stesso; perocchè non sono altri uomini nella via. Che se altri uomini v' avessero, potrebb' essere che al grido mio, *o uomo*, molti si voltassero a me nel medesimo tempo, appunto perchè il nome è a tutti loro comune; ma dove ciò avvenisse, io determinerei tantosto quell' uomo a cui io parlo, col gesto della mano, o colla sola direzione delle parole, o con altri cenni acconci a determinare ad un individuo la voce comune che adopero.

Ora i primi nomi dati alle cose debbono essere stati appunto *comuni* in sè stessi, ma adoperati e considerati nell' animo degli uomini che li usavano come nomi *propri*: cioè a dire, sebbene il nome non esprimesse che una *qualità comune*, tuttavia essi v' intendevano sempre unito l' individuo, e a questo sempre lo riferivano col loro pensiero tacitamente. In fatti la mente nostra nel primo suo stato, mentre non è avvezza ancora a fermarsi nelle astrazioni, corre sempre alla realtà degli oggetti.

Io farò vedere in quest' opera stessa l' ordine delle idee a cui la mente umana riflette, il quale è il seguente: 1.° prima di tutto la mente umana ha l' idea dell' ente in universale, ma in questa non riflette nè mette attenzione se non in fine di tutte le altre, si può dire: non comincia adunque da questa la serie delle *idee riflesse*: 2.° poi acquista le idee o più tosto percezioni degl' individui mediante i sensi, e queste idee sono composte *a* (di nozioni comuni *b*) e del proprio o individuale, e queste sono le prime idee nelle quali l' attenzione umana si ferma ed occupa; 3.° appresso solamente cominciano le *astrazioni*, mediante le quali l' umana attenzione si pone nelle sole nozioni comuni, abbandonando le note proprie degli oggetti.

Ora l' uomo non nomina se non l' idea sopra la quale riflette l' attenzione; non quella a cui

pur col fatto, per la quale gli nomini affiggono quel nome, di natura sna comune, a segnare un essere particolare. Sicchè il nome comune vale a nominare un individuo: ma questa sna attitudine d' indicare e nominare l' individuo, non è espressa nel nome stesso, ma vi rimane sottintesa e nascosta nello spirito di quelli che ad indicare l' oggetto pur quel nome particolare adoperano. Ed avviene questo fatto, che l' individualità non si esprima direttamente, ma solo si sottintenda nell' uso de' nomi comuni ove s' applicano ad individui, appunto per quella difficoltà che incontra la mente umana in astrarre l' individualità dagli oggetti, la quale astrazione è una delle ultime che si suol fare e delle più malagevoli.

Riassumendo adunque: ritengasi, che il primo passo che dà lo spirito umano verso la conoscenza dell' individualità, si è quello di percepirla accompagnata e ravvolta con tutte l' altre qualità delle cose comuni, e di affissarla coll' intelletto meno distintamente delle qualità comuni:

Che quindi lo spirito, al cominciamento, segna co' nomi le qualità comuni: e quindi appresso si giova di questi nomi per indicare la stessa individualità: l' idea però di questa non è ancora in lui netta e distinta, e perciò non è atta d' essere espressa

punto non bada, a cui punto non attende. Le prime idee nominate sono adunque idee applicate ad individui. Questo fu che condusse in errore, a mio parere, lo Smith. Egli da ciò dedusse, che dunque i vocaboli primi dovessero essere de' nomi propri; ciò che è contro la storia, e quindi anche contro la ragione. Non aveva egli osservato la natura delle idee applicate ad individui; egli aveva creduto che fossero idee semplici, che si pensasse con esse la individualità, senz' altro. In vece di ciò, tali idee o percezioni sono composte di nozioni comuni, e del proprio dell' oggetto, come in tutta quest' opera si dimostra. Ora noi diciamo che, sebbene le prime idee nominate non sieno semplici idee, ma coll' applicazione loro ad individui; tuttavia questa nominazione si fa dalla parte delle nozioni comuni comprese in tali idee, e quindi hannosi de' nomi comuni, che l' intenzione di chi li usa e le circostanze esterne li rendono atti a nominare cose individuali.

Se le prime idee nominate, sono le idee individuate; le seconde idee sono le astrazioni, cioè le idee delle nozioni comuni comprese nelle idee individuate. Il separare queste nozioni comuni, l' affissarle in uno stato d' isolamento, e finalmente il nominarle, questa è la susseguente operazione dello spirito umano.

Abbiamo detto, che le idee individuate si nominano da ciò che hanno di comune; e che questi nomi comuni indicano individui, unicamente per ciò che vi sottintende lo spirito di chi li usa, che non li adopera senza riferirli col pensiero ad individui. Questo è vedere il comune negl' individui: ora si tratta di vedere il comune in separato dagl' individui, e in questo stato nominarlo.

Quindi le due questioni « come lo spirito può fare le prime astrazioni » e « come può nominarlo. »

Per dir prima di questa seconda, egli è evidente, che, supponendo nello spirito umano in movimento la sua facoltà di astrarre, supponendo cioè la prima questione risoluta, è facile conoscere com' egli possa nominare gli astratti già concepiti.

Egli può nominarli tanto coi nomi comuni, come *uomo*, *animali* ecc., quanto coi sostantivi indicanti astrazioni, come *umanità*, *animalità* ecc.

Riguardo ai nomi comuni, egli li possiede già; tutto si riduce a sapere, rispetto a questi com' egli cominci ad adoperarli come nomi meramente comuni, senza riferirli ad individui determinati: il sapere come lo spirito possa far ciò, è sapere com' egli venga mosso alle prime sue astrazioni; dipende perciò interamente dalla prima delle due proposte questioni.

Riguardo poi ai nomi indicanti astratti, non è parimente più difficile l' inventarli, quando si supponga che lo spirito sia giunto a riflettere sulle qualità astratte delle cose esclusivamente prese ed in separato dalle qualità proprie: perocchè l' uomo può nominare qualunque idea, purchè però la fissi, riflettendo sopra di essa la sua attenzione. Tutto dipende adunque dalla prima questione « come lo spirito umano venga mosso alle prime astrazioni. »

Ora la mia opinione sopra di ciò fu espressa già nel *Saggio sui confini della ragione umana* (*Opuscoli Filosofici*, Vol. I, facc. 62 e seg.). Io dimostrai in quel luogo, che l' uomo avea bisogno d' essere aiutato o mosso a ciò da qualche *segno esterno* (lingua), che segnasse la cosa astratta, da sè sola; e tale, che fosse atto a eccitare e tirare la sua attenzione, e nella sola qualità astratta concentrarla. E fu di qui che io dedussi l' impossibilità che aveva l' uomo d' inventare da sè stesso un linguaggio completo e accomodato a' suoi bisogni.

essa stessa, essa sola con un nome proprio. Il che, come dicevamo, è così difficile, che appena nelle lingue moderne qualche esempio se ne ritrova.

Adunque, se noi vogliam ritornare al nostro selvaggio, e siam vaghi di farlo inventore de' nomi della sua caverna, del suo albero, del suo fonte, conveniam dire cosa più verisimile ch' egli tenesse il seguente procedimento nel suo lavoro.

Egli osserverà a prima giunta, nella sua caverna, nell' albero suo, nel suo fonte, qualche qualità delle più appariscenti e che più prontamente e vivamente i suoi sensi feriscono; sì come nella caverna sua, la qualità d' esser cava; nell' albero suo, la qualità d' essere forse noderuto e robusto, o di rilevarsi dal suolo e cimeggiare alto sopra il suo capo; nel fonte, la qualità di esser profondo, o quella del salire dell' acqua, od altra tale: poi, mediante queste qualità comuni, egli inventerà de' nomi veramente comuni, i quali equivarranno, nell' interiore della sua mente, a queste proposizioni: « ciò che è cavo; » « ciò che è robusto; » « ciò che è sublime, profondo, o sagliente: »

Fatto ciò, egli usurperà questi nomi comuni, a indicare la particolar sua caverna, il suo particolare albero e fonte; perocchè l' uso del nome comune è quello d' essere applicato, egualmente che il proprio, ad oggetti individuali, e non differisce, come diceva, dal proprio, che nel poter essere applicato egualmente a tutti quegli oggetti che posseggano le qualità da lui segnate ed espresse: la quale accomunabilità, per così esprimermi, viene ristretta e tolta dall' attenzione di lui che l' usa, e dalle circostanze nelle quali lo usa.

Io voglio porre dunque collo Smith, giacchè egli ci trae in queste supposizioni che nel principio il selvaggio non conosca che una caverna sola, che un albero solo, un fonte solo. E ciò posto, egli non può applicare i nomi da lui inventati che a quella caverna, a quell' albero, a quel fonte che solo conosce. Ma ov' egli viene a scoprire altre caverne, altri alberi e altri fonti, dico ch' egli immediatamente s' avvede, che ciò che è cavo, ciò che è robusto, ciò che è sagliente, non è cosa unica al mondo, ma che troppo ve n' hanno di quelle cose cave, di quelle cose robuste, di quelle saglienti, e che quindi i nomi da lui trovati ad esprimer cosa a cui convengono queste varie qualità, segnano già da sè stessi ed esprimono ciascuna di quelle caverne egualmente che la prima, ciascuno di quegli alberi e di que' fonti.

Il nostro selvaggio applicherebbe adunque, e questo sarebbe un secondo passo, i suoi nomi comuni, a più caverne, a più alberi, a più fonti: e così quel nome che era comune fino a principio, non soffrirebbe altra mutazione, se non quella di esser adoprato realmente a nominar più oggetti, tutti per altro presi singolarmente, mentre prima non l' adoperava che per un solo.

Ma allorquando il selvaggio nostro riconoscesse il bisogno di distinguer la caverna sua da tutte le altre, egli farebbe un terzo passo; e non sarebbe ancor quello dell' invenzione de' nomi propri; ma probabilmente distinguerebbe le diverse caverne della sua foresta con qualche aggiunto, come co' pronomi possessivi *mio*, *tuo*, *suo*, dicendo, la caverna mia, la caverna tua, la caverna sua, ecc. (1); o in qualunque maniera fosse questa frase composta, ella sarebbe sempre tale che indicherebbe la caverna a lui appartenente, o la caverna appartenente a quello con cui parla, ovvero la caverna appartenente ad un terzo.

E così innanzi di pervenire all' invenzione di nomi veramente propri, a lui converrebbe di fare ancora una lunga via; converrebbe ch' egli si cessasse dall' esser selvaggio; che si aggregasse in società; che la società nata nelle sue selve, prima ristretta e domestica, poi si rallargasse, facesse degli avanzamenti molti verso una coltura e una

(1) Cerchisi il fatto: nelle lingue antiche si trovano molti nomi veramente composti del nome comune, e del pronome possessivo affissovi; p. e. in ebreo *Sarai* significa « la signora mia, » e così dicasi di tant' altri, che terminano colla lettera *i* indicante il pronome possessivo *mio*.

civiltà, e che finalmente ella aggiungesse lo stato della perfezione: uno stato di tale e tanto incivilimento, ove gli uomini si fanno capaci delle più fine e delle più protratte astrazioni e di fermarsi in esse: ove si formano e moltiplicano i bisogni fattizi: ove i bisogni morali si sviluppano, si diramano, si raffinano: que' bisogni che sospingono gli uomini a distinguere continuamente via più le cose in fra loro (1), e partire le classi più generali in classi minori, e disegnar le specie più ristrette e più vicine all'individuo, a classificarle in tutti i modi possibili, necessari ed arbitrari, e finalmente fissare anche gl' individui stessi con de' nomi che segnino esclusivamente la loro individualità, ultima e più raffinata operazione prodotta non da' bisogni dell'uomo isolato ma dall'uomo perfettamente sociale.

(1) L'osservazione che fece il capitano Cook, e che Dugald Stewart reca in argomento della dottrina di Smith, serve piuttosto a provare mirabilmente il contrario; e nel mentre che d'una parte viene in conferma della dottrina da me esposta, dall'altra vi dà un esempio della grande differenza che passa fra l'allegare de' fatti e l'allegarli a proposito.

Le Smith e lo Stewart vogliono che il selvaggio inventasse prima i nomi *propri*; che quindi li rendesse *comuni* coll'applicarli a più cose simili, e che questi nomi applicati a più cose simili tenessero luogo di *specie* e di *generi*: così essi descrivono il progresso onde gli uomini pervennero alla formazione de' generi e delle specie.

Ecco qual sia l'osservazione che fece il capitano Cook approdato alla piccola isola di Wateeoo ch'egli visitò venendo dalla Nuova Zelanda alle isole degli Amici. « Gli abitatori di quest'isola, egli « dice, non osavano accostarsi alle nostre vacche ed a' nostri cavalli, e non si facevano alcuna idea « della natura di questi animali. Ma i montoni e le capre non superavano la loro levatura. Essi ci fe« cero intendere, che ben sapevano che erano degli uccelli. » Dopo questo racconto, il viaggiatore aggiunge: « Sembrerà forse incredibile, che l'ignoranza possa andar tant' oltre da commettere un « simile errore, poichè nè il montone nè la capra rassembra punto a un animale alato. Ma bisogna os« servare, che questi popoli non conoscevano altri animali terrestri, che il porco, il cane e gli uccel« li. Essi vedevano assai bene, che le nostre capre e i nostri montoni erano al tutto differenti da quel« le due prime classi da lor conosciute, e quindi conchiudevano ch'essi appartenessero alla terza, « nella quale essi sapevano avervi grande varietà di specie. »

Per me io credo più facile che il nostro viaggiatore, mal conoscente della lingua di quegl' isolani, abbia preso sbaglio nell'intendere ciò ch'essi dicevano, anzichè io mi persuada che quegl' isolani i quali eran pur forniti di sensi, non abbiano veduto che i montoni e le capre rassomigliano più ai porci e ai cani, che non sia agli uccelli.

Ma giacchè il signor Stewart non fa difficoltà a prestar fede a questo racconto, mi contenterò di osservare, che tanto è lungi che col medesimo si possa provare il passaggio da' nomi propri ai nomi comuni, che anzi in esso non si parla se non di nomi comuni. Quegl' isolani avevano i nomi delle specie, e non i nomi degl' individui, e li applicavano a quegl'individui che nella loro specie si contenevano, o che potevano in qualche modo farsi contenere nella medesima. Coll'applicare un nome comune a più individui, non si estende il suo significato: ma volendo anche supporre che quegl'isolani estendessero il significato della parola *uccelli*, l'estensione sarebbe da una specie di cose meno estesa ad una più estesa, e però sarebbe sempre da specie a specie, e non da individuo a specie: il che è dove sta il difficile a spiegare, e alla cui spiegazione indarno si reca il racconto suddetto.

Oltre a ciò, quando si ha un vocabolo, ricevuto nell'uso comune a significare una specie di cose; se v'ha alcuno che usurpi lo stesso vocabolo ad indicare un oggetto che in quella specie non si contiene, egli è più giusto il dire che colui commette errore nel significato del vocabolo, o nel giudizio che fa su quell'oggetto a cui applica il vocabolo, facendolo entrare in una specie di cose alla quale non appartiene; anzi che il dire che il vocabolo stesso abbia ricevuto un'estensione maggiore di significato. Così se vedendo un camello, io dirò, egli è un cavallo, si dirà ch'io ho preso un errore sulla specie dell'animale, o sul valore della parola cavallo, e non già che la parola abbia ricevuto un significato più esteso; un tale significato non può riceverlo, fino che non concorra a darglielo l'uso comune degli uomini.

ARTICOLO XI.

NONO MANCAMENTO.

Nel passo di Smith, col quale si vuole spiegare le idee astratte, nulla di ciò si racchiude.

Fino a qui non abbiamo fatto altro che considerare il progresso della lingua che abbiam supposto formarsi dall' uomo: non abbiamo esaminato che il prodotto esterno dell' interna operazione dello spirito formatore di questa lingua: non siamo ancora entrati nello spirito stesso, e non abbiamo scrutato qual sia questo travaglio nascosto, e quali facoltà debbono concorrervi, perchè aver si possa il detto esterno prodotto della lingua. Quando noi avessimo descritte, e dimostrate esistenti in noi le facoltà ad un tale lavoro necessarie, allora solo i progressi sopra descritti nella formazione della lingua verrebbero ad essere spiegati; perciocchè ci sarebbe indicata una ragione sufficiente de' medesimi, ed assegnate le cause che li possono produrre.

Il più degli uomini si appaga ove vegga bene descritto il processo dello spirito esteriormente; perocchè si trattiene nell' esterior discorso: e lo stesso Stewart, volendo spiegare la maniera nella quale l' uomo forma i generi e le specie, si contenta di ciò che è racchiuso nel passo recato dello Smith, e dice che « quella spiegazione gli sembra altrettanto semplice che soddisfacente. »

Or io voglio anche ammettere un poco, che sia tutto vero ciò che quivi ci dice lo Smith, e che veramente da' nomi propri l' uomo sia passato ai nomi comuni e appellativi. Ma dopo ciò, io ancora confesso, che non veggo come nel passo dello Smith si racchiuda una spiegazione di sorte alcuna, del modo, onde lo spirito umano forma quelle classi d' oggetti ch' egli nomina poi generi e specie. Il dirmi che l' uomo da' nomi propri passa ai comuni, non è ancora il dirmi che cosa, facendo egli ciò, nasca nel suo spirito; non è un esaminare l'operazione interna che, nello spirito suo, corrisponde a quel passaggio de' nomi; nè un cercare quali facoltà si debbano supporre per simile operazione; quali sieno quelle difficoltà le quali hanno fatto considerare ad alcuni filosofi la formazione de' generi e delle specie, al dire dello stesso Stewart, come uno dei più difficili problemi della metafisica.

ARTICOLO XII.

DECIMO MANCAMENTO:

Lo Smith cela studiosamente la difficoltà che s' incontra nello spiegare l' origine delle idee astratte.

E si osservi primieramente come lo Smith veli in certo modo, e nasconda a sè medesimo e a' suoi lettori le difficoltà che si contengono nello spiegare la formazione de' generi e delle specie, ossia delle idee astratte e generali.

Egli fa ciò col somministrare a' lettori delle idee inesatte; giacchè l' inesattezza delle idee trae fuor di via lo spirito e lo impedisce dal trovare il vero nodo della questione.

In prima ci ha fatto supporre che i nomi comuni non segnino che una collezione d' individui. Io ho già mostrato ch' essi non segnino collezione, ma ch' essi si applicano a ciascuno individuo d' una data collezione o specie.

Poi, nell' uso della parola collezione in luogo della parola specie, celasi un' altra fallacia. Una collezione d' individui è sempre un numero determinato o almeno finito d' individui. All' incontro il nome specie non indica un numero determinato, ma bensì

tutti gl' individui possibili forniti di quel carattere o sia qualità assunta a determinare la specie. Questa differenza rileva sommamente nella nostra questione, ed ecco in che modo.

Se si tratta di spiegare, come l' uomo, avendo posto un nome ad un oggetto, dia il medesimo nome a cinque oggetti; e se si suppone che con quel nome egli non voglia indicare se non un singolo oggetto per volta, senza considerare la simiglianza che l' uno ha coll' altro non fa bisogno ch' io supponga nell' uomo altra facoltà, se non se queste: 1.° di percepire gli oggetti singoli, 2.° di applicare a ciascun d' essi un segno arbitrario. Egli ebbe qui cinque oggetti, e cinque segni; ma essendo indipendenti i segni fra loro, come pure gli oggetti, egli ha potuto, in vece di prendere cinque segni, ripetere cinque volte lo stesso segno, che in tal modo segna ciascuno de' cinque oggetti. Ma se all' incontro si tratta di spiegare come un nome proprio sia passato ad essere un nome comune, o in generale, come l' uomo abbia potuto inventare i nomi comuni, allora il problema si riduce a quest'altro: « In che modo l' uomo abbia potuto nominare gli oggetti mediante una loro qualità comune. » E per rispondere a questo quesito, bisogna supporre nell' uomo le seguenti facoltà: 1.° di concepire gli oggetti individuali; 2.° di fissare la sua attenzione sopra le loro qualità comuni, ossia di formarsi le idee astratte; 3.° di considerare gli oggetti in quanto sono dotati di queste qualità comuni; 4.° di esprimere co' suoni tutte e tre queste cose conosciute, cioè gl' individui, come tali, le qualità comuni degl' individui, e gl' individui in quanto di qualità comuni sono forniti. Quest' ultimo modo di nominare gl' individui, è ciò che corrisponde all' invenzione de' nomi comuni.

Quando dunque l' uomo forma un nome comune, egli allora non impone già un nome proprio ad un numero determinato d' individui; bensì egli segna con un nome tutti quegl' individui che hanno una qualità comune.

Non cerca quanti sieno quegl' individui che posseggono questa qualità comune, perch' egli impone il nome in generale a tutti quelli che hanno quella qualità, sieno questi pochi o molti, o per dir meglio, a tutti quelli che la possono avere, i quali sono sempre infiniti. All'incontro quand' egli pone lo stesso nome proprio a più individui, a lui fa bisogno di conoscere tutti questi individui, a' quali pone il nome particolarmente, l' uno dopo l' altro. In questo secondo caso, nessuno degli oggetti individuali, non presenti a quello che pone il nome, può dirsi nominato dal nome stesso: all' incontro col nome comune, vengono abbracciati anche tutti quegli oggetti che non sono individualmente presenti alla mente di colui che inventa il nome, anzi che sono puramente possibili, e non verranno ad esser mai. Così, poniamo, un padre imporrà il nome Pietro a nove figliuoli che gli nascono successivamente: non viene mica di questo, che il decimo figlio, che appresso gli nasce, abbia già il nome Pietro; ma il padre dee fare, perchè ciò sia, un decreto nuovo, e sta in lui o ripetere quel nome, o variarlo; e così quantunque volte gli nasca un nuovo figliuolo; perocchè egli può a ciascuno metter nome Paolo, o Antonio, o Andrea, e quale altro nome gli aggrada. Al contrario avviene ov' altri inventa un nome comune, per esempio il nome uomo: questi non nomina con tale denominazione un uomo solo, o soli quegli uomini ch' egli conosce, e intende peculiarmente di nominare; ma a dirittura per sè tutti quelli che hanno o aver possono l' *umanità*, vale a dire le date proprietà comuni che formano insieme l' essere di uomo; e ciò egli non fa con molti decreti, ma pur con quell' uno, con quella sola imposizione di nome; perocchè questa imposizione è un decreto generale che dice tacitamente: « ciascuno di quelli che hanno queste qualità io lo chiamo *uomo*. »

A formar dunque questo decreto, è necessaria una idea generale ed astratta, cioè non determinata a numero particolare, com' è quella che si usa nell' imposizione de' nomi propri.

Concludiamo: se si pretende che un nome proprio sia trapassato ad esser comune, pur coll' essersi applicato successivamente a più individui, io distinguerò in questo

modo: O quel nome s'è applicato a più individui, rendendosi proprio di ciascuno; e in tal caso non s'è formato con ciò un nome comune, e quindi non si è ancora spiegata la formazione de' nomi comuni: ovvero il nome proprio, applicandosi a più individui, ha cangiato significato, e in luogo di significar l'individuo stesso, come faceva a principio, egli è passato ad indicare la specie sua, cioè gl'individui, mediante una comune loro qualità; e in tal caso resta a spiegare come questo passaggio sia avvenuto; come lo spirito umano abbia mutata l'idea che prima annetteva a quel vocabolo, ed all'idea d'individuo sia venuto sostituendo l'idea di una qualità comune a molti individui; e quindi com'egli abbia potuto trovare questa qualità comune; che sia questa qualità dalla mente pure allor percepita o nominata; in somma si rimettono in campo tutti que' problemi antichi della metafisica, i quali colla narrazioncella elegante dello Smith e dello Stewart si ricopriano bensì di un velo, e rimuoveansi dall'attenzione de' giovanetti lettori, ma non si rendeano per questo meno necessari in sè stessi alla spiegazione delle idee, meno difficili, nè si presentava di essi alcuna soddisfacente soluzione.

Laonde è impossibile spiegare la formazione de' nomi comuni, e render ragione delle idee di genere e specie, col supporre che nell'uomo non v'abbia altra facoltà che quella di percepire gl'individui; come procaccia di fare lo Smith, e lo Stewart; tutti affaccendati a far credere, che il nome proprio si cangi in un nome comune da sè, quando si applica successivamente ad un certo numero d'individui, e che il nome comune non rappresenti per tal modo che una pura collezion d'individui, non so poi di qual numero, se basti di due o di tre o di quattro, o se ne voglian di più; perciocchè di questo non parlano; e di ciò fanno bene; conciossiachè il nome comune è pur da sè applicabile a tutti gl'individui possibili di una data specie, senza numero alcuno; chè gl'individui di una data specie, cioè forniti di una data qualità, possono sempre indefinitamente aumentare, e non trovar fine il loro aumento.

E perchè s'intenda via meglio a quanto falsa supposizione (1) s'appoggia lo Smith, quand'egli s'avvisa che un nome proprio diventi comune immantinente che s'applica a più individui, si osservi anche questo assurdo che di ciò consegue. Se, applicando un nome proprio a più individui, egli diventa con ciò comune; ogniqualvolta s'applichi ad un individuo di più, a cui innanzi non era applicato, egli diventerà più comune: che è quanto dire, segnerà una specie più estesa di cose: il che si vede a principio falsissimo. Così se il nome Pietro sarà imposto a due figli, egli, secondo lo Smith, sarà già forse divenuto un nome comune; ma se sarà imposto a tre o quattro, sarà ancora più comune; e se a cinque, sei, sette e via così, più ancora.

Certo, chi voglia abusare del significato di *nome comune*, la cosa può esser come si afferma: può benissimo dirsi, in un senso, *comune* a quel *nome proprio* che s'applica ad una *collezion* d'individui singolarmente presi, cioè a quei tre, quattro o più, che vengono ad aver comune il nome di Pietro; ma quel nome non è *comune* nel senso che segni una specie od un genere di cose; nel qual senso lo prendono i grammatici, e tratta il nostro discorso; perciocchè noi cerchiam di spiegare in che modo si

(1) Questa sentenza i nostri filosofi non si danno punto cura di provarla: essi la suppongono ammessa da' loro lettori. Il loro ragionamento è il seguente. « Il nome comune è quel nome che « s'applica a più individui. Dunque per inventare un nome comune, basta che un nome proprio « s'imponga a più individui: egli è fatto comune. » La prima supposizione è quella che gettano come certa: il resto è tutto provato, *se la maggiore è certa*. Con questo loro metodo si può ir molto innanzi; si può giungere dove si vuole. Volete voi provare qualche vostra strana teoria? abbiate l'avvertenza di formare a principio una proposizione che implicitamente contenga quella vostra teoria: poi dichiaratela cosa certa, o supponetela ammessa, o se vi vien meglio, sottintendetela nel vostro ragionamento. Indi analizzatela, tirate da essa espressamente la vostra dottrina di cui ella è già gravida: voi avrete provato facilmente in tal modo l'assunto; poichè fino dal principio avete destramente fatto suppor vero ciò che v'importava di provare. Il metodo è comodissimo.

formino le idee di *specie* e di *genere*. Il *nome comune*, nel primo significato, certo si fa più comune, più che sono gl'individui a cui si applica successivamente: ma il nome comune preso nel significato in cui lo piglia il nostro ragionamento, è comune fino a principio, e non si rende più comune coll'applicarlo ad un maggior numero d'individui; percioccbè egli di sua natura appartiene già a tutti gl'individui possibili di quella specie, nè più nè meno. Prendasi il nome *uomo*; s'applichi successivamente ad uno, due, tre, dieci, cento, mille uomini: significa egli per questo, altro che uomo? diventa egli perciò più comune che dinanzi non era? già innanzi egli segnava non una collezione limitata, ma tutti gli uomini che sono e che saranno o che esser mai possano singolarmente presi, cioè tutti quegli enti a cui conviene l'umanità, quantunque sieno questi in qualunque luogo, in qualunque tempo, anche nella sola mente concepiti.

Dall' ingegno de' filosofi io appello al buon senso di chicchessia: perocchè i primi, impegnati in un sistema, negano veder ciò che tutti veggono, temendo troppo la conseguenza d'una ingenua confessione, il rovesciamento delle loro opinioni; e qualsiasi persona anche volgare, a cui sovvenga il buon senso, può pronunciare in una materia di suo diritto e di sua capacità, cioè nel senso annesso alle parole, che non è proprietà de' filosofi, e fortunatamente non può esser tosto da' loro cavilli alterato. Scelgo la parola *uomo*: qualunque altro nome comune sarebbe il medesimo. E dimando: colla parola uomo, dicesi forse un determinato numero d' individui? ovvero, ha ella questa parola congiunto un valore applicabile ad un numero d' individui indeterminato e indefinito, a tutti gli enti che hanno l'umanità, che si pensano poterla avere?

Ora se il nome comune, nel significato che a lui dà l'uso, racchiude l' idea della possibilità di altri individui, resta a spiegarsi che cosa sia questa indeterminata *possibilità* che si annette a' nomi comuni: come in noi nasca una sì fatta idea, che tanto estende il significato della parola, quanto è esteso questo nostro concetto di possibilità.

È che noi annettiamo al significato de' nomi comuni l' idea della possibilità degl' individui di quella specie che il nome esprime, è un fatto: e quest' idea di possibilità è un' idea generale, anzi di tutte la più generale; non ha essa che fare cogl' individui; essa è quella che rende noi atti a pensarne un numero sempre maggiore.

Immaginiamo degli enti a' quali mancasse la potenza di pensare questa possibilità di che noi parliamo, e che perciò non fossero atti a percepire se non un dato numero d' individui. In questa specie singolare di enti, noi potremmo immaginare una gradazione lunghissima nella loro forza di percepire: giacchè potremmo supporre, che alcuni di essi non fossero atti a percepire che cinque individui; altri giungessero a dieci, ma non a più; altri ancora a cento, altri a mille, a mille milioni, e così discorrendo. Tutti questi nulladimeno sarebbero determinati a percepire un determinato numero d' individui esistenti, ma nessuno sarebbe pur capace di estendersi alla possibilità d'altri individui sopra quel numero. Confrontiamo ora a cotale specie di enti, l' intelligenza umana. L'uomo non percepisce solo un numero determinato d'individui esistenti, cinque, dieci, cento, mille ecc.; al numero d'individui ch'egli percepisce, sa sempre aggiungere, con una intellezione a lui naturale, il concetto di tutti gl'individui possibili, il che è troppo più. Ora quella specie di esseri che abbiamo immaginata, non potrebbe mai altro, che inventare nomi propri; l'uomo all' incontro può inventare nomi comuni, perchè egli può pensare in generale agl' individui anche meramente possibili. Se quella prima specie di esseri volesse segnare con un solo nome ciascuno di quel numero determinato d' individui ch' ella conosce, potrebbe farlo; ma non avrebbe con ciò che accomunato a molti individui un nome proprio; nessun nome comune avrebbe formato: l'uomo all'opposto può formare un nome comune; percioccbè egli può dare un nome a degli esseri, in quanto egli li ravvisa dotati d'una qualità comune; egli può impor loro questo nome, come dicevamo, perchè 1.° egli ha la facoltà di fissare la sua attenzione sopra una qualità dell'individuo di tal natura, che può essere partecipata da altri individui; 2.° perchè egli ha la facoltà di conoscere questa possibilità:

la possibilità cioè che quella qualità sia partecipata da altri individui indefiniti di numero, di luogo e di tempo.

Al nome comune adunque si aggiungono le seguenti idee: 1.° l'idea di una *qualità*, 2.° l'idea dell'*attitudine* che ha questa qualità d'esser partecipata da un individuo, 3.° l'idea della *possibilità* che questa qualità sia partecipata da individui di un numero indefinito. Tutte queste idee sono comprese nell'idea di *specie* e di *genere* che è dal nome comune supposta; perchè il nome comune esprime la *specie* od il *genere* che si forma mediante una *qualità* che si conosce poter esser comune a più individui di numero indefinito.

Che resta a dire? che il ragionamento di Smith non rende alcuna ragione del modo onde l'uomo si forma le idee di genere e di specie. Ridotto a poche e chiare espressioni, quel ragionamento si riduce al seguente: « L'uomo rende comuni i nomi propri applicandoli successivamente a più individui. Questi nomi applicati a più individui, sono quelli che formano nella sua mente le specie ed i generi. »

Sebbene nel fatto stesso ci abbia del falso, tuttavia concediamo il fatto. Rispondiamo: Il semplice applicare il nome proprio a più individui non è ciò che lo rende nome comune. Per cominciare ad esser comune, egli dee cangiare il suo valore; cioè dee cessare dal segnare gl'individui con ciò che forma la loro individualità, e cominciare a significarli per qualche loro qualità comune. A questo richiedesi una operazione interna dello spirito; perchè non è se non lo spirito che possa cangiare il significato d'una parola. Ma lo spirito non può cangiare il significato di quel nome, se non 1.° rivolgendolo ad indicare una qualità comune, mentre prima indicava l'individualità; 2.° annettendo a quella qualità l'idea, che quella qualità possa parteciparsi dagl'individui indefinitamente.

Non è adunque il nome comune che tien luogo di tali idee nella nostra mente; sono queste idee che fanno il valore del nome, o sia è per queste idee che lo spirito trasforma il nome da proprio in comune.

Dunque quando s'è raccontato che l'uomo ha prima i nomi propri, e che poscia questi diventan comuni, non s'è ancora spiegato come l'uomo forma i generi e le specie: perocchè i nomi non diventano comuni se non per un atto dello spirito che li ordina a significar cosa di cui egli ha idea: egli non può adunque inventar de'nomi comuni senza ch'egli abbia già formati i generi e le specie delle cose.

ARTICOLO XIII.

Che forma prenda la difficoltà da noi proposta ne' ragionamenti di Smith e di Stewart.

E se vero è quanto fin qui fu per noi ragionato, rimane salda, nella teoria di Smith e di Stewart, e non punto vinta la difficoltà che noi abbiam proposta a principio.

Nell'argomento presente, in cui cerchiamo in qual modo lo spirito si formi le idee generali, ossia le idee di specie e di genere, ella prende questa forma: l'uomo non può formare un genere od una specie senza l'idea di una qualità comune; e l'idea di una qualità comune non può formarlasi senza un giudizio. Ma un giudizio suppone l'idea di una qualità comune, l'idea di una di quelle classi che si chiamano generi o specie. Come dunque è possibile che noi formiamo un primo giudizio, se tutte le idee delle qualità comuni, che è quanto a dire le idee generali, sono acquisite, e non ce n'ha alcuna d'ingenito nel nostro spirito? »

ARTICOLO XIV.

Il sistema de' nominali non soddisfa alla predetta difficoltà.

Lo Smith e lo Stewart, come tutti i Nominali, sono ricorsi a negare l'esistenza delle idee generali, e a sostenere che le idee generali non sono che delle *parole*, per non sapere in che modo strigare questa matassa, cioè per non saper definire che altro esser possano queste misteriose idee generali, e come lo spirito le si formi.

Veramente quando si cerca di spiegare la formazione delle idee generali, si dà sempre dentro in quella difficoltà che noi abbiam presentata. Molti de'moderni filosofi, non veggendo come salvarsi da questa specie di sirte della filosofia, cercarono persuadere a sè stessi, ch'ella non fosse che una chimera; e quindi, come dice lo Stewart, « ciò che gli antichi « povera gente! » hanno riputato uno de' più difficili problemi « della metafisica, avea una soluzione semplice, come quella data dallo Smith. »

Ma questa maniera di declinare la forza della difficoltà, non è un trionfare della medesima; perciocchè le parole non possono tener giammai il luogo delle cose; nè i nomi comuni supplire alle idee generali; anzi lo spirito umano non può formare una parola generale, ossia un nome comune, se non avendo già prima in sè stesso l'idea generale a quel nome rispondente.

Il che sembra così manifesto, che nulla più: ma qual cosa è così manifesta, che non sia negata apertamente da'filosofi, se a loro non piace?

E poichè il numero de' Nominali, moltiplica oggidì, lusingando sè stessi d'aver trovato un effugio così facile ad una difficoltà così grave; non saranno gittate quelle parole che io qui aggiungerò a dimostrar più chiaramente, come le ragioni onde lo Stewart cerca di corroborare la opinione sua, sono pure fallacie, e tutte peccanti di petizion di principio.

ARTICOLO XV.

Onde sia venuto l'abbaglio preso da Stewart.

Parole che non abbiano al tutto nessun significato, sono nudi suoni ed inutili; non possono servire di alcun mezzo o istrumento al discorso: questa proposizione sembra chiara come il sole.

Ora le parole generali; o i nomi comuni, non significano individui determinati: dunque o debbono significar nulla; o debbono significar delle idee generali.

Questa sola ragione avrebbe potuto condurre il sig. Stewart a vedere, com' ella sia cosa al tutto impossibile il supporre che non esistano idee generali, e che le pure voci tengano il luogo di quelle, sicchè ciò che comunemente si chiama idea generale, altro non sia che una parola. Questo argomento è così semplice e così concludente, che è difficile a comprendere come sia sfuggito al professore scozzese.

E volendo poi conghietturare come gli possa essere ciò avvenuto, parmi di vederlo in questo. Egli trovò un modo di parlare, col quale descriver l'uso che noi facciamo delle parole generali, senza pronunziar mai questi vocaboli *genere, specie, idee generali:* ed essendogli così riuscito di eliminare dal discorso questi vocaboli, diedesi a credere che gli sia riuscito altresì di render superflue e inutili le idee che a que' vocaboli si congiungono.

Ecco com' egli spiega l'uso de' termini generali: « Quando noi parliamo di concepire o di comprendere una proposizione generale, noi con ciò non intendiamo dir « altro, se non che per l'abitudine del linguaggio noi sappiamo che ci è possibile di « sostituire a nostra volontà ai termini generali della proposizione, i nomi di certi indi-

« vidui che questi termini segnano (1). » Con che ci sembra che volesse dire: Non è necessario che noi ai termini abbiamo annesse delle idee generali; ma basta che abbiamo contratta l'abitudine di sostituire a' medesimi que' dati individui. Per ispiegare adunque come noi formiamo i ragionamenti generali, basta che noi 1.° sappiamo concepire degl'individui, 2.° abbiamo delle parole, alle quali siamo abituati di sostituire a nostro grado certi individui. Ecco, diss'egli, come le parole tengano luogo delle pretese idee generali.

ARTICOLO XVI.

Petizione di principio che si trova nel sistema di Stewart.

Ma in questo discorso s'inchiude, come diceva, una petizion di principio.

E per dimostrarlo, così ragiono: In che modo potete voi contrarre sì fatta abitudine? Onde derivate voi l'abitudine di sostituire a quel dato termine generale non già qualsiasi individuo, ma pur certi, disegnati e determinati da quel termine? Per esempio al termine *uomo* voi non sostituite mai il significato di bestie, o di pietre, ma sempre quello unicamente d'individui della specie umana. Onde avviene, che la vostra abitudine d'usare la parola *uomo*, sia determinata a quella classe di cose, e non ad altre? E forse ciò per una virtù intrinseca della parola materiale, la quale non vi permetta di applicarla se non a certi e determinati individui? Mai no; poichè fra la parola materialmente presa, e gl'individui ch'ella significa, non si dà alcuna necessaria connessione. La parola è un puro suono: ella ci richiama ben sovente alla memoria cose che non sono suoni, e che non hanno a far nulla co'suoni. Vorrei sapere qual relazione abbia quel suono che costituisce la parola *uomo*, con quest'essere ch'ella segna. Un tale rapporto non può esser che quello che stabilisce il nostro spirito fra la parola e la cosa.

Rapporto arbitrario, direte voi. Siamo d'accordo sotto un aspetto: se col nome *uomo* piacesse significare gli animali in genere, e a dargli questo significato convenisse insieme una società qualsiasi, que' sozi s'intenderebbero fra loro, usando la parola *uomo* a significar ciò che chiamiamo ora *animale*, come noi c'intendiamo usandola in senso più ristretto.

Or bene: l'arbitrio sia quello che stabilisce e ferma che ad un dato nome comune si possano sostituire certi individui, e non altri, ma pur quelli. Qui sta il nodo: io domando, in che modo l'arbitrio può stabilire che ad un termine generale si possano sostituire questi individui anzi che quelli, nè si possano sostituire altri ma questi soli? Forse determinando e assegnando a quel termine un numero fisso d'individui? Certo che ciò può essere, se si facesse la convenzione, che tre uomini, Pietro, Paolo, Andrea, sieno chiamati con un nome sì fatto, che ad esso non si possa sostituire se non uno di questi tre individui. Ma o questo nome non sarebbe generale, ma un mero nome proprio, come dando a ciascuno de' tre un nome intieramente arbitrario; ovvero s'egli fosse un nome comune, per esempio convenendo che s'intenderà un d'essi quando diciamo l'*amico*, questo nome si usurperebbe in luogo del proprio per un patto; e in tal caso resterebbe a spiegare due cose in vece d'una, cioè 1.° com'egli sia nome comune, 2.° com'egli si possa usare in luogo d'un nome proprio. In somma si tratta d'indicare il modo onde lo spirito umano annette certi individui ad uno di que' nomi che si dicono nomi comuni; e questa difficoltà, qualunque supposizione si faccia, non si può evitar mai. Ai nomi comuni, come abbiam detto più sopra, non si tratta di sostituire certi individui numerati e determinati innanzi.

Se di ciò solo si trattasse, noi non avremmo bisogno che d'un'associazione d'idee

(1) *Élémens de la Philosophie*, Ch. IV, Sect. III.

o di una semplice reminiscenza, la quale, all'udire di quel suono, risvegliasse in noi l'uno di que'due, tre, cinque, dieci individui determinati, a contrassegnare i quali noi l'abbiamo disegnato. Tutto all'opposto di ciò è ne'nomi comuni: perocchè a questi non si tratta già di sostituir colla nostra mente un individuo a noi noto e da noi peculiarmente distinto e preso in mira, un individuo scelto precedentemente fuor da un numero determinato di cose cognite; trattasi anzi di sostituire un individuo preso da un numero indefinito di cose a noi non cognite per esperienza che di quelle abbiam fatto, anzi nè pure da individui esistenti, ma da individui possibili.

E fate ragione: al termine generale di *cavallo*, non è già necessario che noi sostituiamo uno de'cavalli da noi veduti, nè anche uno de'cavalli esistenti; possiamo sostituire a nostro grado un cavallo che non esiste, composto dalla immaginazione nostra colle forme de'cavalli veduti. Ma quando anche noi fossimo pur costretti di sostituire al vocabolo *cavallo* uno de'cavalli esistenti, non sarebb'egli indifferente che noi sostituissimo al medesimo l'uno o l'altro di essi? Ora se ciò è indifferente, perchè è egli indifferente? Forse che noi abbiam veduti l'un dopo l'altro individualmente tutti i cavalli che esistono, e relativamente ad ognun di essi abbiam fatto una particolare convenzione di chiamarlo *cavallo?* Non per questo certamente: che se ciò fosse, troppo noi avremmo avuto che fare nell'imporre a tante bestie il nome; nè gli altri uomini avrebbero avuto il tempo o la pazienza di stringer con noi tante convenzioni: massime che non il solo vocabolo di *cavallo* è lor necessario, ma il conversare umano esige altri innumerevoli nomi che segnino le differenti specie delle cose: e troppo gran noia e fastidio sarebbe il dover nominar gl'individui uno ad uno, per poter avere un nome comune, sicchè al suono di esso si potesse nella mente nostra sostituire uno di quegli individui. Senza di che, grande sciagura sarebbe pur questa, che, nascendo o formandosi de'nuovi individui, non si potrebbero nominare co'nomi dati ai primi: e gli uomini non potrebbero far altro al mondo, che dare il nome alle individue cose, delle quali vorrebbe riuscire loro pur forte e lunga faccenda a farne un perfetto inventario.

Laonde egli è al tutto da dire, che i nomi comuni non sono fatti in questo modo; e che lo spirito umano non annette punto ad essi un dato numero d'individui passati in revista l'un dopo l'altro, ma bensì che annette a'medesimi una specie d'individui, cioè a dire tutti gl'individui possibili aventi una qualità comune; e perciò, che al nome comune, ov'egli si usa, vengono sostituiti individui, ma 1.° non presi a caso, perciocchè in tal modo non ci sarebbe più distinzione di specie e di genere; 2.° non per fatte convenzioni risguardanti particolari individui, il che sarebbe un andare nell'infinito: sì bene vengono sostituiti gl'individui al nome comune 1.° dietro il tenore d'una regola generale consistente in vedere se gl'individui posseggano quella qualità comune a cui quel nome comune si riporta; 2.° e non già individui noti, o individui esistenti, ma individui puramente possibili, cioè qualunque individuo pensar si possa fornito di quella qualità comune.

Di che avviene, che al solo presentarsi innanzi quell'individuo, sebbene prima noi punto nol conoscessimo, tuttavia di subito ci accorgiamo ch'egli ha il suo nome stabilito e fermato dagli uomini, avanti ch'egli pur sia venuto ad esistere, perciocchè egli ha quella qualità che il mette fra quegl'individui a cui è stato quel nome assegnato.

È vano adunque quel ripiego dell'abitudine di sostituire, a cui ricorre lo Stewart; perciocchè l'abitudine di sostituire a que'tali nomi quelle date cose, è nulla per le cose meramente possibili, e per quelle che ancora non sono individualmente note, a cui pure la mente dell'uomo si distende.

Il perchè, quando lo Stewart afferma non esser bisogno delle idee generali, e bastare che noi sappiamo sostituire que'dati individui a'nomi comuni ov'essi vengono proferiti, altro non fa che pugnare seco medesimo, affermando ciò che ha negato: perciocchè saper sostituire que'dati individui a'nomi comuni, viene al medesimo che

aver le idee generali; non potendosi far quello, senza aver queste: poichè non saprebbesi, senza di queste, quali fra tutti gl'individui sostituir si debbano ai nomi comuni. Bisogna dunque che prima la mente distingua le specie ed i generi degl'individui, perchè poi ella sappia a quel dato termine sostituire gl'individui di quella data specie, e non altri; e a quell'altro termine sostituire gl'individui di quell'altra specie, senza più; e perchè quest'individui di diverse specie, ella sappia distinguere sì come appartenenti anzi ad una che ad altra; e ciò sappia fare prima ancora ch'ella sappia nominarli: conciossiachè ella saprà come si chiamino allora solo ch'ella saprà a che specie appartengano. Se un fiore mi rimane coperto dall'erba, io non so ancora applicargli la parola *fiore:* ma tostochè egli mi si scopre, io il veggo e so che appartiene a quella specie di cose che chiamasi fiori.

ARTICOLO XVII.

Altro abbaglio preso da Stewart.

Lo Stewart prese un abbaglio simile a quello che veniamo or ora di notare, là ove espone in quest'altro modo il suo pensiere. « Considerando sotto questo punto di « vista il processo della generalizzazione, si vede ad un tratto che l'*idea* considerata « dagli antichi filosofi come formante l'essenza di un individuo, non è altro che la « qualità particolare (o una collezione di qualità) per la quale egli somiglia ad altri in« dividui della stessa classe, e in virtù della quale a lui si applica il nome generico. « Egli è perchè possiede questa qualità che l'individuo porta il nome del genere, e « perciò è questa qualità che si può dire essere a lui essenziale nella classificazione che « lo comprende sotto un certo genere particolare. Ma come ogni classificazione è fino « a un certo punto arbitraria, non si può conchiudere da tutto ciò, che questa qua« lità generica sia più essenziale all'esistenza d'un individuo di molte altre qualità « riputate accidentali. In altre parole, e per parlare la lingua della filosofia moder« na (1), questa qualità costituisce la sua essenza nominale e non già la sua essenza « reale (2). »

Chi esamina questo passo, facilmente vi conosce lo stile d'un uomo dubbioso di ciò che dice, e titubante ne' passi suoi; d'un uomo che, non avendo chiara prova del suo sistema, cerca di sostenerlo con un ragionamento tutto pieno di *presso a poco*, perchè al lettore dieno modo di credere avervi una connessione fra le idee anche dov'ella non v'è.

Diam mano alle ultime parole del passo citato: osservo, che il dire quella quali« tà costituisce la sua essenza nominale e non la sua essenza reale » suppone che vi sieno due essenze in luogo d'una, e perciò ammette più di quello che vuole negare.

Ma non sarò troppo sottile esattore dell'uso delle parole: dimanderò, se per *essenza nominale* egli intenda una parola, come pare al modo di esprimersi in altri luoghi, ed allo scopo del suo ragionamento, che è quello di mostrare esser nulla le idee generali.

Se colla espressione *essenza nominale* non intende una mera parola, ma qualche cosa di reale, tutto il suo ragionamento è vano; poichè in tale caso i termini generali esprimerebbero qualche cosa di reale, e non sarebbero mere parole.

Ora nel passo che noi abbiam riferito egli stesso ce lo confessa; perciocchè chiama *essenza nominale* una qualità posseduta realmente dall'individuo, e ci soggiunge: « egli è perchè possiede questa qualità, che l'individuo porta il nome del ge-

(1) Povera filosofia moderna se questa è la sua lingua!
(2) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

nere.» Se qnesta qualità fosse nulla, l'individno non potrebbe possederla, nè riceve da lei il nome del genere. Di più, lo Stewart stesso accorda allo spirito nmano la facoltà di pensare una qualità d'nn individno senza pensare alle altre che pnr entrano a formar l'individuo. Ecco il luogo. « La classificazione dei differenti oggetti soppone la « facoltà di fare attenzione ad alcuna delle loro qualità senza fare attenzione a totte le « altre » (1).

Dunque egli ammette 1.° che le singole qualità degl' individni sieno qualche cosa di reale; 2.° che noi abbiamo la facoltà di considerarle sole, e divise perciò dagl' individui stessi, giacchè il cousiderarle sole noo è altro che il considerarle prescindendo da tutto ciò con che esse coesistono; 3.° che lo spirito nostro, quando considera queste qualità sole ed isolate, ha nn oggetto reale della sua azione, perchè queste qualità snuo reali.

Pigliamo a considerare le qnalità dei corpi: queste qualità snno il colore, il sapore, l'odore, la sonorità, l'estensione, la dnrezza, la fluidità ecc. Ora, non entrando noi per ora nella questione dell'esistenza de' corpi, ma supponendnli, colln Stewart medesimo, reali, abbiamo qni altrettante qualità reali, altrettanti oggetti reali del nostro pensiero, secondo i principî stessi dello Stewart. Dunqne i nomi di queste qualità, cioè le parole di *colore, sapore* ecc., tntti nomi astratti, esprimono anch' essi qoalche cosa di reale: non sono dnnque meri nomi, ma hanno qualche cosa che realmente loro corrisponde, hanno cioè queste qualità, checchè esse sieno nelle cose. Se le parole astratte, come il colore, il sapore ecc. de' corpi, non sono meri nomi, ma hauno qoalche cosa di reale che significano, viene di ciò, che qualche cosa di reale significano anche i nomi comnni, e appellativi, qnali sarebbero *colorato, saporito* ecc., *corpo*, *uomo* ecc.; perciocchè questi non sono che de' nomi significanti « ciò che ha il colore, » « ciò che « ha il sapore ecc., » « ciò che ha la corporeità, » « ciò che ha l'nmanità ecc. » I nomi comnni adunqne non sono mere parole prive di ogni oggetto reale che a loro risponda, ma secondo gli stessi principî dello Stewart, significano qnalche cosa di reale.

ARTICOLO XVIII.

Si notano altri abbagli dello Stewart, e si mostra vie più l' insufficienza del suo sistema a sciogliere la difficoltà proposta.

Lo Stewart qui ci può sogginngere: io non posso negare, che gli astratti ed i nomi comnni nnn indichino qnalche cosa di reale; e se l'ho detto in qnalche luogo, fu una mera inesatteza di parlare; ma sostengo che qnesta cosa reale che indicano, non è che « la qualità particolare, o una collezione di qualità, per la quale un indivi« duo somiglia ad altri individui: » dunqne essa è nulla di generale; è tntta cosa particolare: quella qualità non è che negli individui; ed essendo negl' individui, è sempre individnale.

Io certo non rimetterò in campo la qnestione che faceva Platone, se le qnalità astratte avessero nn esistenza fnori delle menti, distinta dagli oggetti stessi: ciò non servirebbe nulla al mio scopo. Accordo di buon animo al signor Stewart, che le qualità di cui parliamo, non hanno esistenza fuori dello spirito nostro se non negli stessi individoi. Ma egli parimente a me accordò, che il nostro spirito può cousiderarle e le considera separate dagl' individni, e come se qneste qnalità sole esistessero: egli è nn fatto, sn cui nnn può cadere alcun dobbio.

Ora di qui io così conchiudo: se il nostro spirito cnnsidera le qnalità in separato dagl' individui, egli ha un oggetto immediato generale della sna attenzione, poichè

(1) *Élémens de la Philosophie de l' esprit humain*, Ch. IV, Sect. I.

una qualità separata dall' individuo è un oggetto generale indipendentemente al tutto dal vocabolo onde si esprime.

Se mi riuscirà di dimostrare quest'ultima asserzione, io credo che ne verranno le seguenti conseguenze: 1.° che il nostro spirito può avere un oggetto generale, 2.° che a questo oggetto generale può imporre un nome, e 3.° che quindi vi sono de' nomi i quali esprimono idee generali, e non sono mere parole vòte di senso, o pur parole a cui per una cieca abitudine noi sostituiamo certi individui.

Quando io dico che una qualità, considerata in quel modo che può considerarla il nostro spirito, cioè in separato dall'essere, è generale, non voglio dir altro se non ch' io la posso concepire in un indefinito numero d' individui: e il poter da noi pensarsi in un indefinito numero d' individui, o l' esser essa generale, o l'esser comune, è il medesimo nel senso in cui si sogliono adoperare dai metafisici queste parole.

All' essere generale di una qualità corrisponde l'essere particolare: il che non vuol dir altro se non il non potersi pensare comune a più individui, ma fissa e propria di un individuo solo. L' individualità dell' ente a cui s' applica, è poi ciò che rende particolare la qualità comune: e per questo fino che le qualità non si pensano da noi come esistenti in un individuo determinato, esse ci rimangono comuni; cioè noi le pensiamo per sì fatto modo, che rimane in nostro arbitrio immaginarle annesse ad uno o ad altro individuo, fino che con uno individuo non le abbiamo congiunte: congiunte poi coll'individuo, sono individualizzate anch'esse per lui, e quindi si dicono particolari: sicchè la bianchezza, la grandezza ecc. di un corpo, non è la bianchezza, la grandezza di un altro corpo.

Laonde se una qualità è particolare solamente in quanto realmente esiste in un individuo, e se, come abbiam detto, il nostro spirito ha la facoltà di considerarla, senza considerarle aggiunto un individuo a cui appartenga; ciò che è conceduto dallo stesso Stewart; quindi io conchiudo, il nostro spirito ha la facoltà di considerarla come meramente possibile, senza pensar pure, ch'ell' abbia una reale esistenza in qualche individuo; ciò che il dottor Reid chiama semplice apprensione, e il professor Stewart sembra chiamare *concepimento*. Il che se è indubitato; se il nostro spirito può pensare alla bianchezza, non già come cosa realmente esistente, ma come meramente possibile; dico che l'oggetto del nostro spirito in tal caso è generale: nel senso che i metafisici danno a questa parola; perciocchè questa bianchezza non è annessa a verun individuo, ma è una bianchezza che noi concepiamo tale che può essere ricevuta da un numero indefinito d'individui: per sì fatto modo, che, se noi avessimo la facoltà di creare, potremmo realizzare quella bianchezza, dietro l' idea che n' abbiamo, in un numero indefinito di corpi tutti di color bianco.

E perciò questa bianchezza, concepita nella nostra mente, non è già un mero nome, come sembra volere lo Stewart, e nè pure ella è alcuna di quelle bianchezze che noi abbiamo vedute esistere realmente ne' corpi bianchi caduti sotto i nostri sguardi.

Non è alcuna di quelle bianchezze realmente esistenti ne' corpi bianchi da noi veduti; perciocchè tutte quelle bianchezze erano bianchezze particolari; e le bianchezze particolari, come abbiamo detto, sono nell' individuo per sì fatto modo, che non si possono trasportare da un individuo all' altro, o per dir meglio, accomunare a più individui nè pur col pensiero.

Perocchè come potrei io concepire un modo di trasportar la bianchezza di un corpo bianco in un altro corpo bianco, senza privare il primo della sua bianchezza? Il corpo bianco di cui parliamo, o ha una sola superficie bianca, ed il resto è tutto d' altro colore; o è tutto bianco come il gesso, il quale anche per esser friabile lascia la propria bianchezza sugli oggetti co' quali si soffrega. Or si consideri la differenza che passa fra il render bianchi i corpi mediante quella bianchezza realmente esistente in un individuo, e il renderli bianchi mediante l' idea della bianchezza generale che è, come io sostengo, nella nostra mente.

1.° In primo luogo, un corpo non può comunicare altrui la bianchezza propria, quantunque sia bianco, s'egli non è friabile, ma ha le parti sì dure che non possano lasciar andare facilmente que' bricioli bianchi che vanno a coprire d'un velo bianco la superficie del corpo da colorire. All'incontro quegli che, avendo la possa di creare, crea de'corpi forniti della bianchezza, dando loro questa qualità, non la trae egli che dall'idea del bianco che nel suo spirito ha presente, la quale idea non abbisogna d'esser friabile nè d'avere altra qualità per essere comunicata a'corpi.

2.° Se il corpo bianco che vuol dar della sua bianchezza altrui, non ha che un po' di superficie di bianco, egli priverà sè stesso di quella leggera intonacatura di colore, dandola altrui: all'incontro ove lo spirito intelligente, di cui parliamo, possa crear di un tratto de'corpi bianchi quali egli li concepisce possibili, egli non scema o distrugge con ciò quella nozione che in sè ha della bianchezza generale.

3.° Ove anche il corpo colorante sia friabile e bianco tutto, come il gesso, tuttavia egli non può render bianco un altro corpo senza ch'egli perda un leggier velo bianco, che, staccato da lui, viene soprapposto all'altro corpo che imbianca col suo contatto. Nella perdita di questo leggier velo avviene, che il corpo imbiancatore, sebbene resti bianco siccome prima agli occhi de'riguardanti, tuttavia non presenti loro quella bianchezza medesima che prima presentava, giacchè quella bianca superficie che prima vedevano i riguardanti, è passata in sull'altro corpo, ed il primo corpo ha scoperto un'altra superficie, candida siccome la prima, ma che pure non è la prima.

Di che si può cavare la conseguenza, che non si parla rigorosamente ove si dice che la bianchezza realmente esistente in un individuo si comunichi ad un altro; conciossiachè quando un corpo bianco imbianca col suo toccamento un altro corpo, non è punto una stessa bianchezza che a due corpi si comunica, nè una bianchezza che passa d'un corpo in altro, ma essendo quel primo corpo un aggregato di moltissime particelle, o corpicciuoli bianchi, questi si staccano o tolgono dalle pareti del primo corpo, e vanno a posarsi alle pareti del secondo, e così l'imbiancano, portando seco e non comunicando altrui la propria bianchezza: son essi che mutan di posto; non è un corpo che muta colore, come mostra nell'apparenza.

Di che è manifesto: che la bianchezza realmente esistente negl'individui è per sì fatto modo particolare in quelli, ch'ella è al tutto incomunicabile; e sebbene i corpi che la posseggono, possano tritarsi e polverizzarsi, e il polverio che si s'acca e parte da essi, mutar luogo, tuttavia non avviene mai che la bianchezza sola identicamente trapassi d'un corpo in altro.

All'incontro immaginando noi uno spirito capace di crear de'corpi bianchi, noi non lo possiamo già immaginare per forma ch'egli tolga e rada la bianchezza reale da'corpi e quella comunichi ad altri corpi ch'egli vuol produrre; perciocchè quella particolar bianchezza è incomunicabile, ma noi non potremmo pensarlo se non immaginando ch'egli desse l'esistenza a quelle bianchezze particolari sulla norma della bianchezza generale che nella sua mente contempla.

4.° Finalmente quand'anco un corpo bianco si supponesse comunicare con un altro la sua bianchezza, egli non potrebbe comunicarla con un numero infinito di corpi; perciocchè con questa comunicazione di sè egli verrebbe sempre più attenuandosi, e perdendo per ogni corpo che imbianca un leggero strato della sua sostanza, fino a tanto che egli medesimo svanirebbe intieramente.

La qualità all'incontro della bianchezza che nella mente intelligente è percepita in un modo generale, rende atto questo spirito, che noi pensiamo, a creare infiniti corpi bianchi, senza ch'ella venga mai meno in lui, o senza ch'ella per questo si renda meno atta ad essere di bel nuovo realizzata in altri innumerevoli corpi.

Laonde la qualità della bianchezza che fa sì che uno spirito, pensandolo noi come fornito d'una forza creatrice, possa realizzarla in un numero indefinito di corpi bianchi, non è la qualità particolare ricevuta in un individuo: poichè dall'istante che

ella si considera in uno individuo ricevuta, è di sua natura incomunicabile agli altri individui.

Nè si può già dire che uno spirito, da noi immaginato fornito della facoltà di creare, dia a'corpi che crea, la bianchezza, senza bisogno ch'egli abbia in sè stesso l'idea della bianchezza, bastandogli pure la forza creatrice; perciocchè la forza creatrice non la determina a creare de'corpi piuttosto di un colore che d'altro; ed anzi essa non può pensarsi determinata a nulla creare, senza che l'intendimento non le presenti gli oggetti, i quali ella crei.

Medesimamente irragionevole cosa sarebbe il rispondere, che ove noi andiamo nell'ipotesi d'un ente creatore, non siamo più in caso di ragionare, perchè l'idea della creazione trascende il modo del nostro concepire e le regole del nostro pensare; conciossiachè io non ho introdotto l'idea di uno spirito creatore se non per rendere la cosa più evidente, non perchè in questa suppusizione insista il mio argomento. Al mio argomento è sufficiente trarre in mezzo un uomo che immagina de'corpi bianchi quanto egli vuole; io posso dimandare egualmente, se la bianchezza immaginata da lui, sia la bianchezza da lui veduta negl'individui; e parmi evidente, non esser quella, siccome è evidente non esser quella la bianchezza che un ente creatore comunicherebbe a de'corpi ch'egli creasse. La bianchezza veduta negl'individui è indivisibile da essi, ed è d'una natura individuale e incomunicabile; mentre la bianchezza che noi diamo colla immaginazione nostra a de'corpi possibili, è comunicabile indefinitamente.

L'evidente ragione che l'una di queste bianchezze non è l'altra, si è, che mentre l'uomo sa d'un canto di percepire la bianchezza de'corpi bianchi, ogni qualvolta li vede, e intende che quella bianchezza aderente a que'corpi è da essi inseparabile; egli è tuttavia conscio a sè medesimo di poter immaginare altri ed altri corpi simili a quelli ch'egli ha veduto, bianchi pur essi.

Poniamo che un uomo avesse schierati innanzi alla sua immaginazione tutti i corpi bianchi da lui veduti nella sua vita. Or non potrebbe quest'uomo a tutti questi corpi bianchi veduti aggiungere colla immaginazione sua altrettanti corpi possibili, bianchi al paro di quelli ch'egli ha veduto? La bianchezza di questa schiera di corpi da lui immaginati e pensati aggiunti alla schiera di tutti quelli ch'egli ha realmente veduto, è ella, domando io, la bianchezza de'corpi veduti, o è un'altra bianchezza? La bianchezza de'corpi veduti non può essere, perch'essa è individuale; e abbiam supposto che tutti i corpi veduti sieno già presenti agli occhi interiori di quest'uomo: oltre dunque tutta la bianchezza veduta, il nostro spirito può concepir dell'altra bianchezza senza fine alcuno, e della bianchezza che non è reale, ma solo immaginaria, solo pensata, giacchè qui non parliamo (si noti bene) che dell'oggetto del pensiero.

Se il nostro spirito fosse limitato a concepire o richiamare la bianchezza veduta da lui ne'corpi, egli non avrebbe, si può dire, altra facoltà, oltre il senso, che la reminiscenza de'fantasmi. Ma oltre la reminiscenza, ha, come tutti accordano, la concezione e l'immaginazione: e per fermarmi a questa seconda, ha la facoltà di moltiplicare al suo spirito degli esseri simili a'veduti in infinito a tutto suo grado. Egli è di queste facoltà che si dee render ragione; e non la si può rendere in alcun modo, ove suppongasi, collo Stewart, che il nostro spirito sia privo delle idee generali, cioè d'idee che rappresentano qualità isolate dagl'individui, e della facoltà di poter attribuire queste qualità ad un numero indefinito d'individui possibili o sia pensabili (1).

(1) Il Galluppi e il Degerando, dopo le osservazioni di Reid, hanno cercato di combattere le idee prese nel senso in cui le prendevano gli antichi, cioè come *rappresentazioni degli oggetti*. Essi dissero che, ammettendo questa definizione delle idee, non resterebbe nessun mezzo a conoscere la verità di esse, cioè la conformità fra l'idea e l'oggetto rappresentato, e quindi lo scetticismo sarebbe inevitabile. « Le idee sono vere, dice Galluppi, non perchè son di accordo cogli oggetti, ma perchè elleno « agiscono immediatamente sugli oggetti e li prendono. » — « Nelle verità primitive, dice il sig. De-

Ora se il nostro spirito può pensare la bianchezza sola, come possibile in un indefinito numero d'individui possibili, e non è obbligato a pensare anche l' individuo determinato nel quale essa esista; e se perciò questa bianchezza possibile non è la bian-

« gerando, le idee investono, prendono immediatamente gli oggetti; io gli accordo questa dottrina » (*Critica della Conoscenza T. I, facc:* 31, 38.)

Gli scolastici (l'ho toccato più sopra) avevano veduta la difficoltà, ed avevano detto che l'idea non era punto l'oggetto del nostro pensiero, ma solo il mezzo, pel quale la nostra mente pensava l'oggetto (Ved. la nota alla facc. 42); ma la soluzione degli scolastici, come ivi ho provato, presa nel senso più ovvio, non faceva che allontanar d'un passo la difficoltà, e non superarla. Lo stesso si può dire della teoria di Galluppi e degli altri che ho accennato.

Per quanto sembri strana questa frase, *le idee prendono ed investono gli oggetti esteriori*, io non vorrei rifiutarla dove io la trovassi necessaria.

Ma osservo in quella vece, che non basta sapere se le idee investono e prendono gli oggetti stessi, come si esprimono i nostri filosofi; bisogna sapere di più, se questo è solo accidentale di alcune idee, e se è ciò che costituisce la natura stessa delle idee.

Se l' investire ed il prendere gli oggetti realmente esistenti è essenziale alle idee, ciò dovrà dirsi delle idee tutte: perocchè, data una cosa, non può mai mancarle ciò che le è essenziale, mentre ciò che è essenziale a lei, è ciò che forma la cosa stessa.

Se poi questo involgere e prendere che fa l' idea il suo oggetto realmente esistente, non è a lei che accidentale: in tal caso torna la questione di prima: perciocchè è necessario di dimostrare 1.° che cosa è idea, 2.° come succeda a questa di prendere e involgere l'oggetto esistente: giacchè ella può essere senza di ciò, poichè questo è ad essa una cosa accidentale.

Ora io sostengo, che le idee che abbiamo noi uomini, e delle quali solo qui tengo discorso, non possono esser tali che tutte almeno involgano e prendano l' oggetto loro realmente esistente, e che questa loro unione col detto oggetto sia loro essenziale per modo ch'esse non possano esistere senza di essa.

A provar ciò io adopero tutti quegli argomenti co' quali si mostra la diversità e indipendenza della nostra idea dalla cosa reale: per esempio, il bianco che io penso, è diverso e indipendente dal bianco reale d' un muro; e non solo l' idea di bianchezza in genere, ma anche l' idea di bianchezza applicata ad un muro individuale, è diversa dal muro bianco reale e sussistente.

Sant' Agostino stabilisce questa distinzione fra l' idea, e la cosa reale pensata colla mia idea, in un modo simile. Egli osserva, che se la mia idea involgesse e prendesse la cosa, ne verrebbe necessariamente che la cosa non si potrebbe mutare senza che si mutasse altresì l'idea che io ho della cosa. Così, io amo Paolo perchè lo credo virtuoso: egli potrebbe mutarsi senza che io lo sapessi e divenir malvagio, ed io continuare ad amarlo come prima. Io amo dunque Paolo qual è pensato dalla mia mente, e non Paolo qual è realmente esistente, o sia, che è il medesimo, amo questo Paolo in quel modo ch'egli è nella mia idea, e non come è in sè; io non prendo dunque colla mia idea ed involgo lui stesso: se nella mia idea egli fosse sempre come è in sè stesso, io non lo amerei più per la sua virtù, dopo che egli si è reso realmente vizioso. Medesimamente all' opposto, io posso mutar l' idea che io ho d' un uomo, senza ch' egli muti punto, e crederlo triste, mentre prima io per buono l' avea. In tal caso, *in illo homine nihil mutatum est; — in mente autem mea mutata est utique ipsa existimatio, quae de illo aliter se habebat, ed aliter habet* (*De Trinitate* Lib. IX, C. VI.) In somma, se le nostre idee prendessero ed involgessero l' oggetto realmente esistente, esse avrebbero con lui una conformità necessaria: noi in tal caso saremmo infallibili; e per evitare lo scoglie del scetticismo, percoteremmo nel suo contrario, dando alla mente umana l' infallibilità.

Ciò che si può dire adunque delle nostre idee, non è che esse involgano e prendano per sè l'oggetto realmente esistente, ma solo che noi con esse crediamo di prenderlo e d' involgerlo, quando a degli esseri realmente esistenti le riferiamo per mezzo delle sensazioni; per esser poi certi, che noi non c' inganniamo così credendo, abbiamo bisogno di una dimostrazione e ragionamento; il quale qual sia, m' ingegnerò altrove di esporre.

Ora qui non aggiungerò che un' altra osservazione a chiarimento della questione che tocchiamo. Io domando: « il riferire che noi facciamo le idee nostre a cose realmente esistenti, ossia questa credenza che la nostra idea involga e prenda qualche cosa di realmente esistente, è ella cosa che appartiene all' idea? è un elemento che entra a formare l' idea stessa? »

Io mi riserbo altrove a mostrare che l' *idea* è al tutto diversa dalla *credenza* che esista un ente reale rispondente all' idea: per modo, che l' idea è perfetta ed intera anche senza questa credenza; nè questa credenza aggiunge nulla all' idea della cosa, ma solo aggiunge allo spirito nostro una credenza che non è un' idea sicchè questo viene in cognizione dell' esistenza reale di un oggetto con un atto essenzialmente diverso da quello col quale egli ha l' idea. Per tal modo le operazioni dello spirito intelligente vengono ad esser due essenzialmente diverse: 1.° quella colla quale egli ha l' idea di una cosa, 2.° quella colla quale egli ha la credenza che a quella idea della cosa corrisponda una cosa realmente ed in sè esistente. Questa distinzione delle due operazioni principali dell'intelligenza è di sommo rilievo.

chezza esistente ne' singoli individui da noi veduti (perocchè per la definizione ella è una bianchezza pensata, rimovendo dal nostro pensiero gl' individui a' quali appartiene realmente); io dico che questa bianchezza non è nè pure un mero nome. Sebbene ciò che prima ho detto relativamente a' nomi comuni, sembri sufficiente a dimostrar questo; tuttavia io credo prezzo dell' opera il provarlo di bel nuovo, giacchè la moderna filosofia pare tanto prona al nominalismo.

Se fosse un mero nome la bianchezza pensata e non esistente in nessuno degli enti da noi veduti, noi, qualunque volta colla mente immaginiamo dei corpi bianchi senza nominarli, faremmo precisamente nulla: e pure, chi si verrà persuadere che il nostro spirito, ove immagina cose che non ha mai individualmente vedute nè sentite nè nominate, non faccia nessun' azione? Quale è quell' uomo che con dolci immaginazioni, benchè vane e chimeriche, non siasi alcuna volta confortato ne' mali suoi? E qual è, a cui talora non piaccia di seguir dietro a de' vaghi sogni che nell' ore sue più liete a lui in perfetta veglia pinge d' innanzi quella sua mirabil potenza della immaginazione intellettiva? Chi persuaderà all' amatore, che le sue giornaliere illusioni non sieno nè pur care illusioni? che non abbiano realtà di sorte alcuna? che non esistano nè anche nella sua mente e nell' animo suo? Chi persuaderà al poeta, che quand' egli non esprime ne' versi suoi gli oggetti individuali da lui veduti e tocchi e palpati, i suoi bei canti sono vane e perdute parole? se quelle parole che non segnano oggetti individuali realmente esistenti, son vacui suoni nulla significanti, onde avvien dunque, che, s'è sublime il poeta, egli incanti coll' arte sua tutti i suoi contemporanei, ed i posteri meravigli, ed egli solo abbia il dono di ritrovar que' magici suoni così potenti, e che pur nulla significano? Ma ond' egli trae tali suoni? qual dio glieli spira? che spirito muove macchinalmente le sue labbra a proferirli? Innanzi che pronunci quelle parole, non ha egli dunque nessun concetto, nessun pensiero, nessuna immaginazione presente allo spirito suo: quando pur tutto il suo canto si diparte dal mondo sensibile, e levasi a volo fuor dell' angustie di queste cose individuali, e spazia pei campi interminabili di una immaginazione inesausta? Finalmente che direbbe un uomo originale per iscoprimenti e imprese nuove, ad un filosofo che le dicesse magramente così: « Sappi che tu non puoi concepir nulla, se non individui che esistono già: indarno tu mediti giovare il mondo di qualche tua bella e nuova invenzione, di qualche scritto originale, o di qualche impresa generosa: quando tu pensi a tai cose che ancor non esistono, sei simile allo stupido che non fa nulla, che non pensa a nulla: quando di quelle tue cose tu parli, nulla più dei essere d'un ciarlone; meno ancora d' assai, perciocchè le tue non sono che vane voci, vani suoni, siccome strepito di più pietre fregate o battute insieme; conciossiachè non esprimono nulla di esistente, nissun individuo particolare; e non c'è pensier che di questi. »

Chi pone che l'uomo non abbia idee delle qualità singole degli enti, se non considerate negl' individui a lui noti, e che tali qualità, quando si considerano fuori degli individui come meramente possibili, sieno meri nomi, siccome fa lo Stewart; questi rinunzia e rinnega, non sapendolo e non volendolo, tutte le arti e tutte le scienze: non ha alcuna ragione colla quale spiegare l' immaginazione intellettuale: l' uomo ragionevole di tali filosofi, non può avere che la povera reminiscenza delle cose vedute (1):

(1) Di queste si vede come il *nominalismo* sia un sistema che isterilisce l' umanità: egli dichiara vane essenzialmente tutte le scienze morali e metafisiche, le quali sono edificate sopra principi generali. Ma quale è la specie del sapere che di principi generali non abbisogni? Ogni sapere è impossibile nel *nominalismo*; ogni nobile impresa, ogni bene della società è tolto da questo sistema, è dichiarate assurde e chimeriche. Tanto lontano vanno le conseguenze di certe dottrine che in sè considerate sembrano puri giochi d' ingegno riserbati a pochi speculatori che escono colle loro acutezze dal mondo reale! Non già: non escono: nessuno può uscire dal mondo reale, rispetto all' effetto de' suoi pensieri: e quel falso ch' egli mette in una teoria che non pare che astratta e meramente speculativa, dategli tempo ed egli vi discenderà giù nella pratica, si svilupperà colle sue conseguenze, s' intrometterà

non può immaginare enti possibili: e così serrasi il fonte di tutto l'operare ragionevole ed umano; giacchè l'operare umano scaturisce dalla potenza di fare e di ottenere de' beni futuri e possibili: e per immaginar cose possibili, dee aversi prima nella mente le loro qualità considerate come possibili, cioè come qualità partecipabili da esseri ancora non sussistenti, indefiniti.

ARTICOLO XIX.

Il nominalismo di Stewart discende dai principj di Reid.

Ciò che io ho fatto osservare fin qui, ha una particolar forza contro il sistema di Stewart, per la circostanza ch' egli segue i principj del dottor Reid sulla natura delle idee.

Il Reid nega l' esistenza delle idee considerate come un cotale intermezzo fra gli oggetti dello spirito e lo spirito stesso. Locke cogli antichi distingueva l'idea dalla cosa; quella considerava, non questa, siccome termine prossimo dell' intelligenza: ma Reid non volle che esistesse nulla in tra l' oggetto percepito e lo spirito percipiente; e questa è pure l' opinione di Stewart.

Ora, rispetto agl' individui, l' oggetto veramente esiste; perchè gl' individui stessi esistono: ma rispetto alle idee generali, non avendo queste fuori dello spirito una esistenza, non restava, nel sistema di Reid, modo alcuno di spiegarle. Quindi lo Stewart prese il partito di negarle al tutto, affermando ch' elle non sono che merissimi nomi (1).

negli affari della vita umana, nell' ordine della società: e con vostra sorpresa vi insozzerà quella, vi turberà questo; e spargerà de' mali per tutto; perocchè egli per tutte trapasserà, dalle aeree menti de' più assorti metafisici fino all' illitterati sudori del rustico e alle rozze fatiche dell' artigiano, per tutto lasciando i suoi segni, guastamento e corruzione.

Il *nominalismo* moderno trae origine dal *materialismo*. I *nominali* sono stati sempre, generalmente parlando, de' materialisti: Hobbes mise in campo il nominalismo con molta forza. Dopo di Hobbes, quelli che negarono l' esistenza delle idee astratte con più impegno furono La Mettrio (*L' Homme machine*), Elvezio (*L' Homme*, T. I, Sect. II, ch. V), l' autore del *Sistema della natura* (c. X), e gli altri di tal farina.

Locke all' incontro ripose la differenza fra l' uomo e la bestia appunto nella facoltà che ha il primo delle astrazioni (L. II, ch. XI, § 10.)

La ragione per la quale Locke ammise le astrazioni e le idee generali, è quella medesima per la quale i materialisti le negarono; cioè perchè in esse consiste il gran divario che passa fra la bestia e l' uomo: i primi volevano torle via; Locke le riconosceva, e aveva almeno l' intenzione di stabilirle.

Data all' uomo la sola facoltà di percepire gl' individui sensibili, egli è ridotto tutto al senso, perciocchè è il senso quello che alla percezione degl' individui presiede, quindi la ragione non è più. Qualunque sia il principio del senso corporeo, egli però è sempre tale, che il senso stesso dee cessare colla dissoluzione dell' organo materiale: quindi l' *unus interitus hominis et jumentorum*.

Lo Stewart non ha certo veduto questa stretta connessione fra il *nominalismo*, un sistema così astratto e teoretico, e il *materialismo*, un sistema così pratico: altrimenti egli non sarebbe stato nominale. Così mi giova di credere; mi giova fargli questo onore rincrescevole di averlo per uomo poco avveduto questa volta, per uomo che ha calcolato poco le conseguenze de' suoi principj: perocchè questo è un onore che gli si fa. Dirò in generale, che v' hanno oggidì tali scrittori di filosofia, che dovrebbero aver vicino qualche amico, che li sconsigliasse dallo scrivere contro lo scetticismo, che è poi l' ultimo effetto dello stesso materialismo; e almeno che li scaltrisse a scriverne un po' meglio; il migliore amico sarebbe lo studio rispettoso ed attento de' grandi maestri, che in tutte queste materie possiede la Chiesa, de' suoi padri e de' suoi dottori.

(1) Lo Stewart parlando dell' opinione del dottor Reid sugli universali, così parla: Io direi francamente che in questa materia, non mi sembra essersi « espresso in modo sì chiaro e soddisfacente come ha il costume di fare » (*Elémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.)

A me sembra di più, ch' egli voglia esser difficile a conciliare in questo argomento il dottor Reid con sè medesimo. Certo lo Stewart cercando di congbietturare qual fosse su di ciò l'opinione di quell'eccellente filosofo, si trova imbarazzato a renderla consentanea co' suoi principj sulle idee. Ecco qual è il passo nel quale il dottor Reid manifesta la sua opinione sugli universali: «Una cosa universale

Io non entrerò qui a cercare se il sistema di Reid sia in questa parte vero o falso, il che ho toccato già più sopra; non esaminerò nè pure se lo Stewart l'abbia bene inteso e se sia una conseguenza necessaria di quel sistema, non ammettere al tutto le idee generali, e supporre in quella vece ch' esse sieno meri nomi.

A me basta di fare osservare, che lo Stewart credette d' essere obbligato a ciò dalla stretta necessità del sistema; perciocchè fu per aver egli già ammesso il principio che non esistono delle idee intermedie fra gli oggetti realmente esistenti fuor di noi, e noi stessi che li percepiamo, che si condusse altresì a negare interamente l' esistenza delle idee generali; giacchè in queste concezioni generali lo spirito non ha nessuno oggetto esterno realmente esistente.

Ora avendo io provato 1.° che i nomi non bastano ad ispiegare quell' atto col quale lo spirito immagina degli esseri possibili, ed in numero maggiore di tutti gl' individui da lui percepiti co' sensi, 2.° che non bastano nè pur l' idee delle qualità, percepite negl' individui stessi in quanto stanno ad essi aderenti, 3.° ma che di più è necessario che la mente nostra percepisca queste qualità in sè, cioè staccate dagl' individui, e quindi come puramente possibili; egli appar manifestamente che il sistema di Stewart è manchevole e insufficiente; giacchè con esso non si può render ragione di quest' ultimo modo di concepire, chè è quello col quale si formano ed hanno presenti le idee generali.

ARTICOLO XX.

Nello spiegare come si percepisca la similitudine degli oggetti, si trova la stessa difficoltà sotto altro aspetto.

Io ho ancora molte riflessioni da fare sul passo riferito di Stewart.

E primamente io prego il lettore di considerare quella frase colla quale egli dichiara che cosa intenda per essenza di un individuo. « L'essenza di un individuo, son « sue parole, è null' altro, fuor che la qualità particolare per la quale egli somiglia ad « altri individui della stessa classe, e in virtù della quale gli si applica il suo nome ge« nerico. »

« non è l' oggetto d' alcuno de' suoi esteriori, e perciò non può essere immaginata. Ma ella può essere « concepita distintamente. Quando Popo dice: *Lo studio che conviene all' uomo è l'uomo*; io concepi« sco chiaramente il suo pensiero, quantunque la mia immaginazione non mi presenti nè un bianco nè « un nero, nè un uomo ben fatto nè un uomo mal fatto.—Io posso concepire, ma non immaginare una « proposizione o una dimostrazione. Io posso concepire e non posso immaginare l' intelletto e la vo« lontà, la virtù o il vizio, o tutti gli altri attributi dello spirito. Medesimamente io posso concepire « gli universali, ma non posso immaginarli. » Interpretando questo passo nella maniera ovvia o naturale, ne verrebbe che il dottor Reid riconoscesse gli universali per un oggetto del pensiero, o non per meri nomi. Ma ciò contraddirebbo poi alla sua teoria delle idee, giacchè egli ha negato che il nostro pensiero abbia degli oggetti distinti da sè o distinti dalle cose esterne. Quindi lo Stewart s' industria, con molta sottigliezza a dir vero, di dare al passo di Reid un senso cho lo conciti cogli altri passi del modesimo autoro: ma mi sembra cho la sua interpretazione non possa menomamente soddisfare. Ella è la seguente: « Pare, dic' egli, che per questa espressione, *concepire gli universali*, « il dottor Reid non intenda altra cosa se non comprender il senso delle proposizioni in cui si trova« no de' termini generali. » Ma per conoscere che questa interpretazione non risponde alla mente di Reid, basta osservare cho, nel passo di lui quivi sopra recato, egli distingue il concepire una proposiziono e il concepire gli universali; e dice, che como noi concepiamo le proposizioni, così medesimamente concepiamo ancho gli universali. Oltre di ciò abbiamo già dimostrato che i termini generali non potrebbero essere a noi di alcun uso, se non annettessimo ad essi delle vore idee generali (facc. 79 e seg.) Egli è dunque necessario o di cercare un' altra via migliore di conciliare la teoria del dottor Reid sugli universali colla teoria del medesimo sulle idee, o di convenire cho l'una o l' altra delle stesse è falsa. D' altro lato mi sembra cosa evidente cho non si possa stabilire una vera teoria sulle idee prima di aver sciolto il quesito che presentano gli universali, e cho ha occupato tanto tutti i filosofi dell'antichità: la quale osservazione dee per lo meno far dubitare della teoria del dottor Reid.

Ciò che v' ha di singolare in questo passo si è, che nessuno può sconvenire da lui rispetto a tale definizione ch' egli dà; ed io sono ben certo, che Platone stesso non avrebbe nulla ad aggiungere alla medesima. Ciò vuol dire che il passo di Stewart lascia intatta la questione della quale si parla.

Egli è vero che in quel passo non cade di pronunciare le parole *universali, e idee generali*, ed altre simili: ma ciò che io sostengo si è, che in quel passo si racchiude appunto il senso di queste stesse parole industriosamente evitate, e che perciò con esse non si sono già eliminati della metafisica scienza gli universali, ma si è puramente sfuggito d' esprimerli col loro nome proprio.

E per vedere come ciò sia, io prego il lettor mio a dirmi che cosa gli sembri che venga poi a dire quella frase del nostro filosofo « la qualità per la quale un individuo « somiglia ad altri individui. »

Può essere ch' egli mi risponda non esser necessario ricercar che sia la simiglianza che una cosa ha con altra: tutti intendono il detto, che un individuo somiglia ad un altro. Ed anch' io credo con lui, che tutti l' intendono, e credo perciò che si possa facilmente definire.

Quando altri dice « due o più individui rassomigliansi, » ciascuno intende qualche cosa di meno che quando dice « due o più individui sono uguali. » Conciossiachè non si possono dire uguali più individui, senza che sieno uguali in tutte loro parti e qualità: all' incontro perchè sieno simili basta che sieno uguali in qualche qualità particolare. Non si dà dunque simiglianza fra più oggetti, se quelli non hanno qualche qualità sotto alcuno aspetto uguale e comune. Ora non voglio io fermarmi qui a cercare la conseguenza che io potrei dedurre da ciò sulla natura di questa qualità uguale e comune; osservo in quella vece, che io non posso conoscer mai la simiglianza o l'uguaglianza di più oggetti, ove nella mia mente io non abbia che l' idea individuale di quelli, o l' idea delle loro individuali qualità. E di vero, le qualità di due oggetti, in quanto sono individuali, cioè attaccate all' individuo, non si possono in modo alcuno raffrontare fra loro; perciocchè le qualità che sono in uno individuo, sono in un luogo diverso da quelle che stanno in un altro; e fino che le due cose che raffrontar si vogliono, trovansi in luogo diverso, non possono giammai esser messe insieme a confronto. Per confrontare insieme più cose o qualità, e scoprire ciò in che sono uguali e ciò in che sono disuguali, egli fa bisogno che v'abbia uno spirito intelligente, il quale non abbia solo la facoltà di percepirle individualmente, ma ancora abbia quella di staccarle mentalmente (1) dagl' individui, e unirle insieme, e così ritrovare ciò che è in esse di comune, e ciò che è in esse di proprio.

Il geometra vuol vedere se due triangoli sono uguali: egli s' immagina di soprapporli l' uno all' altro, e di osservare se quelli si combaciano perfettamente. Similmente, il falegname soprappone una tavola all' altra quando gli è uopo vedere se due tavole sono della stessa grandezza. Ma l' operazione del falegname è ben altro da quella del geometra. Ciò che v' ha di osservabile si è, che nulla varrebbe a questo, che quelle due tavole si ponessero l' una aderente strettamente coll' altra, senza più: con quella sola materiale collocazione egli non vedrebbe se le due tavole sieno uguali, ove non possedesse oltracciò in sè medesimo uno spirito intelligente, atto a concepirle compenetrate appunto insieme, cioè a dire, tutte e due occupanti lo spazio medesimo. Se lo spirito vuol raffrontar due linee, egli dee mettere una linea nel posto dell' altra: se vuol raffrontar due superficie, egli dee immaginare l' una dentro nell' altra: se vuol confrontar due solidi, è a lui necessario di concepirli l' un l' altro interamente penetrati: è così ch' egli vede se sono uguali o se son disuguali, quale ecceda de' due, e quale

(1) Rispondere: « lo staccarle mentalmente, non è uno staccarle realmente, e quindi si ragiona in sul falso; » sarebbe un non avere inteso la questione di che si tratta. Noi parliamo delle operazioni dello spirito umano; di ciò che avviene nella mente, e non fuori di lei. Nella mente, staccare ed unire significa concepire a parte a parte, ovvero nel tutto, l' oggetto a cui si pensa.

manchi. Per quanto i due solidi materiali si facciano vicini e coerenti, rimangono sempre l' un fuor dell' altro, e perciò in sè stessi non si confrontano veramente. L' uno esiste, e non ha un riguardo di sorte all' esistenza dell' altro.

Ora mi si dirà: se il falegname, accostando due solidi insieme per vedere quale soperchi, non ottiene fuori della sua mente nessun confronto, perchè dunque egli li accosta? Rispondo, che li accosta non perchè fuori della sua mente succeda un confronto, ma perchè con quell' atto esteriore egli aiuta la mente sua, e dirò anche la sua immaginazione, a fare il vero confronto dentro di sè. E sopra tutto ciò, egli sembra che non possa cader dubbio a colui che mette attenzione a conoscere come avvenga il confronto che lo spirito nostro fa di due o più cose.

Solamente io debbo osservare, che ciò che per uno esempio ho qui detto de' corpi e dell' estensione, si dee dire egualmente di due cose individuali qualunque sieno. Due individui non si possono mai mescolare insieme: hanno, come individui, due esistenze separate, indipendenti. Può dunque affermarsi, che se non v' avessero che soli individui, questi non si potrebbero confrontare giammai; perciocchè non potrebber consistere in un luogo stesso, o per dirlo più generalmente, in una stessa esistenza.

Che fa dunque bisogno alla mente acciocchè ella possa confrontare fra loro due o più individui, e riconoscere in che sono uguali, in che sono disuguali, in che sono simili e in che dissimili? Secondo lo Stewart, e, innanzi lui, secondo Reid, la mente non ha idee che puramente individuali, idee non diverse dagl' individui stessi. Ma le idee individuali non bastano a formare un confronto, come non bastano gl' individui, dai quali queste, in quanto alla distinzione e indipendenza fra loro, punto non differiscono. Di vero, l' idea di una qualità cesserebbe di essere individuale, ove questa qualità da noi pensata, in virtù del nostro pensiero potesse essere trasportata da un individuo all' altro; giacchè una qualità è particolare o individuale per questa sola condizione, ch' ella si concepisce siccome aderente ad uno individuo. Laonde siccome non si dà confronto fra due individui, rimossa la mente che li confronti insieme, così non si dà confronto fra due idee individuali, l' una delle quali non può mai (appunto per l' ipotesi ch' elle sono meramente individuali) esser confusa od immedesimata coll' altra. Perchè adunque lo spirito trovi che due individui sono simili o sono dissimili, è necessario al tutto ch' esso, oltre le idee individuali, abbia altresì delle idee generali: ed ecco come ciò avviene.

Si tratti di conoscere la simiglianza di due pareti bianche, l' una più, e l' altra meno.

Le pareti stesse, nè la bianchezza individuale delle pareti non si può, come dicevamo, trasportare una nell' altra; e se si potesse, di quelle due bianchezze ne riuscirebbe una terza, la qual non darebbe ancora il confronto delle due bianchezze prime, come cercavasi. Nè pure l' idea della bianchezza individuale della parete può confrontarsi coll' idea della bianchezza individuale dell' altra parete senz' altro aiuto di mezzo; perciocchè quando io dico bianchezza individuale, intendo bianchezza che ha una esistenza così sua propria, che non può uscire di sè, nè andare in altra, nè riceverne alcun' altra in sè, anzi che è straniera a qualunque altra, e che qualunque altra da sè ignora ed esclude. Ciò adunque che nella mente nostra rende possibile il confronto delle due bianchezze di che parliamo, conviene che sia una potenza per la quale noi abbiamo una nozione della bianchezza generale, e non la pura vista della bianchezza esistente e individuale; perocchè ove si supponga che noi siamo atti di formarci e d'avere una nozione generale di bianchezza, immediatamente noi potremo confrontar con essa le bianchezze individuali percepite co' sensi, e vedere quanto queste bianchezze partecipano della nozione di bianco.

E veramente, poniamo che noi abbiam formato nella mente nostra (non cerco ora il modo) l' idea di una bianchezza generale, cioè di una bianchezza non già ricevuta in un individuo esistente, ma isolata e sola, sicchè noi la consideriamo possibile di at-

tnarsi in nn nnmero infinito d'individni; perciocchè non essendo ella legata a nessuno sta in noi a congiungerla e legarla con quali e quanti vogliamo, mediante gli atti del nostro pensiero.

Una sì fatta idea, libera dalla prigione, per così dire, dell'individuo nella nostra mente, è di sua natura nn tipo, nn esemplare, nna regola, per la quale noi tostamente giudichiamo della simiglianza degl' individui che anzi gli occhi nostri trapassano; ed ecco in qnal modo. Supponendo in noi quella idea generale, al vedere che facciamo nna parete bianca, noi abbiamo nella mente nostra 1.° la percezione della bianchezza di quella parete, 2.° l'idea generale della bianchezza possibile. Allora confrontiamo questa seconda bianchezza con quella prima, e così la giudichiamo. Un tale confronto è possibile: perocchè l'idea generale della bianchezza, appunto perchè non è ristretta entro a nessuno individuo, può da noi essere concepita in tutti gl' individui possibili, e perciò anche in quello della cui bianchezza togliamo a giudicare. In tal modo la bianchezza individuale sentita e la bianchezza generale nel nostro spirito si compenetrano, cioè si trovano insieme, senza confondersi, giacchè è impossibile che si confonda ciò che è generale con ciò che è particolare, ma il particolare si cape nel generale, e si può in quello vedere senza pure ch' egli perda la sua determinazione che particolare il rende.

Or facendo noi un simigliante giudizio sopra nn' altra parete, noi abbiamo due pareti individuali, giudicate tutte due bianche di nn certo grado.

Quindi, per l'assioma che due cose simili ad una terza sono simili in fra loro, noi scopriamo la simiglianza delle due pareti bianche.

Per trovare adunque che due o più individui si rassomiglian tra loro, noi abbiamo d'uopo supporre che nella mente nostra v'abbia un tipo o esemplare comune di quella qualità in virtù della quale quegl' individui sono simili: e questo tipo o esemplare non è poi altro che la qualità stessa considerata dalla mente nostra fuori di tutti gl' individui, e perciò in modo generale; non è in somma che quella qualità stessa, ma non più come esistente realmente, ma come possibile di venire ricevuta in un indefinito numero di individui.

A chi non piacesse questa maniera di spiegare come l'uomo ritrova le simiglianze che hanno le cose in fra loro, io sono ben contento ch'egli proponga un'altra più soddisfacente spiegazione.

Ma mi sembrerà sempre strano, che in nn discorso nel quale si tratta di cercare che cosa sia un' idea generale, e come lo spirito la si formi, altri si contenti dire, non esser ella che « la qualità particolare onde un individuo somiglia ad altri individui della stessa classe; » mostrando con ciò di reputare inutile cosa e superflua lo spiegare il modo onde le simiglianze degl' individui si conoscono. Se inutile è render ragione del modo onde lo spirito conosce le simiglianze e dissimiglianze, è parimente inutile l'instituir ricerca sulle idee generali; perciocchè queste non sono due, ma una sola ed identica questione espressa in diverse parole. Per me, come diceva, non concepisco possibile un giudizio sull' eguaglianza o simiglianza di due oggetti, senza che v' abbia una misura comune; misura, che appunto perchè è comune, non può essere individuale, ma vuol essere generale.

Se queste misure, se queste qualità comuni, se questi universali (poichè tali parole vengono tutte nel nostro discorso ad esser sinonimi) non si possono bene intendere, se hanno forse in sè stessi qualche cosa di misterioso e di recondito, ne verrà perciò che si debbano negare a dirittura? Tale è pur troppo la prosontuosa tendenza dell'umana filosofia. Vi ha cosa ch'ella non sappia bene intendere? che abbia del misterioso? la nega direttamente: la dichiara una chimera: nn sogno della rozza antichità: o al più la pronunzia inesplicabile; misurando ciascun filosofo l' ingegno nmano dalle forze del suo particolare: e questo è l'estremo della modestia di che si vanti nna sì fatta filosofia.

Ma, checchè si dica degli scrittori di questo o di quel tempo, sarà sempre dovere del vero amatore della sapienza, di non negare l'esistenza di cosa che è ben comprovata, per questo solo ch'egli non la comprende; e di preferire il confessare piuttosto ingenuamente ch'egli non ne intende ancor la natura, anzichè dichiarare ch'ella non è intelligibile a nessun de' mortali, e che perciò non dee essere oggetto di umane investigazioni.

ARTICOLO XXI.

Nello spiegare come si possono classificare gl' individui torna a presentarsi la medesima difficoltà.

Mi si conceda un'osservazione ancora sul tratto riferito di Stewart. « È Dunque, « egli dice, questa qualità quella che si può dire essenziale all'individuo nella classi- « ficazione che lo ripone sotto un certo genere particolare. Ma come ogni classifica- « zione è fino a un certo punto arbitraria, non si può conchiudere da ciò, che questa « qualità generica sia più essenziale all'esistenza dell'individuo, che una moltitudine « di altre qualità accidentali. »

Quando si toglie a render ragione di qualche fatto sul quale si agitino disputazioni gravissime, conviene, a mio parere, non permettersi l'uso d'alcun vocabolo equivoco che faccia nascer dubbio e incertezza, e procacciare altresì con particolar cura, che le idee annesse a tutte le voci sieno rigorosamente esaminate. Ora l'idea di *classificazione in un genere* usata dallo Stewart, certo non pare che sia stata da lui esaminata; poichè dove l'avesse egli esaminata, avrebbe leggermente veduto ch'ella non si fa che mediante un'idea comune, cioè mediante quella qualità per la quale gl'individui si rassomigliano fra loro appunto perch'ella è loro comune. Come adunque nell'uso della parola *simiglianza*, così qui nell'uso della parola *classificazione* lo Stewart cadde nell'errore logico che del circolo s'appella: a dar ragione di un fatto, egli assunse il fatto stesso come spiegato: pose che non ci abbia difficoltà nel *classificare* gli oggetti, e nel trovare le loro *simiglianze;* e questa è la difficoltà appunto che si cercava di superare: in somma ha definito una cosa colla cosa medesima, *idem per idem.*

ARTICOLO XXII.

Incertezza che dà a vedere lo Stewart nelle espressioni da lui adoperate.

Ella è anche singolare quella maniera da lui usata, « come ogni classificazione è fino a certo punto arbitraria. » È questo il linguaggio esatto della filosofia?

Io gli soggiungerò: Dicendo voi che ogni classificazione è arbitraria fino a certo punto, confessate manifestamente che non è arbitraria in tutto. Non era dunque dover vostro di esaminare ciò che nelle classificazioni di che parliamo v'ha d'arbitrario, e ciò che non v'ha d'arbitrario? Avendo voi omessa questa ricerca, il vostro lettore ha il diritto di sospettare, che ciò che non è arbitrario, nella classificazione, sia appunto ove consista il nodo della questione, che voi frettolosamente passate. Egli vi dirà, che non formandosi le classificazioni delle cose se non, come voi dite, sopra alcune qualità, per le quali esse sono simili, o come altri s'esprime, sopra alcune loro qualità comuni (e con questi due modi si dice il medesimo); forz'è ritenere, che non sono arbitrarie tutte quelle classificazioni che si chiamano *generi* e *specie;* poichè le qualità comuni non sono arbitrarie, nè sono meri nomi, ma sono qualità realmente esistenti negl'individui. Per quanto dunque sfuggevolmente voi confessiate che in formare quelle classi d'individui possibili, che si chiamano generi e specie, v'ha qualche cosa che non è punto arbitrario, ma necessario e reale, ella è al tutto sufficiente quella confessione che sì vi sfugge da' labbri, perchè un avveduto sia tratto da quella a dubitare di tutto

il vostro sistema, e giunga ben anco, seco medesimo ragionando, a trovare com'egli ve lo rovini.

ARTICOLO XXIII.

Lo Stewart confonde insieme due questioni distinte.

Finalmente io osservo, che lo Stewart nel breve passo sopra indicato ravvolge e confonde insieme due questioni totalmente distinte.

La prima è questa; esistono nello spirito umano delle idee generali, o sia, pensa l'uomo a delle qualità comuni delle cose come meramente possibili?

La seconda è: che sono queste idee generali, o queste qualità comuni delle cose fuori dello spirito umano?

Queste due questioni non si vogliono confondere e avviluppare in una sola: e la seconda si dee suddividere in altre, come appresso io dirò.

La questione, se una qualità comune esista fuor della mente, nel suo stato di qualità comune, come afferma Platone, e s'ella sia ciò che forma l'essenza delle cose, è una ricerca al tutto inutile al nostro argomento.

Tutti siam d'accordo in questa seconda questione: fuori della mente, la qualità comune o generale non ha esistenza isolata, e da sè; ella realmente non esiste se non fatta individuale, cioè negl' individui a cui appartiene: ma è dopo di questo nostro accordo, che ci resta ancora a sapere la risoluzione della prima questione, cioè se la qualità comune esista nel nostro spirito e sia un oggetto del nostro pensiero.

Questa ultima ricerca certo ell'è tale, che dee riuscire facilissima ed evidente, ove non s'abbia l'animo preoccupato dalle sottigliezze nelle quali ci hanno tirato certi filosofi che per troppa confidenza d'ingegno hanno fabbricato delle tele di ragno per prendere in esse più tosto gli uomini che la verità.

Il buon senso è sufficientissimo a conoscere che le qualità delle cose sono oggetti del nostro pensiero non pure in quanto sono individuali, ma ancora in quanto sono comuni. Chi un poco rifletter vuole sopra di sè medesimo, s'accorge tosto, 1.° che il suo spirito sa conoscere quelle qualità in quanto stanno in questo ed in quello oggetto, il che è conoscere le qualità individuali; 2.° che sa considerarle prescindendo dall'oggetto in cui le vide prima e percepì, il che è un pensarle come comuni; 3.° che quindi egli sa vedere, che certe qualità vengono contemporaneamente partecipate da più oggetti, e che potrebbero essere in egual modo partecipate da un infinito numero d'oggetti possibili. Se così non fosse, sarebbe impossibile che io pur qui ciò pensassi, e lo mettessi in parola.

ARTICOLO XXIV.

Lo Stewart ignora le dottrine degli antichi filosofi ch' egli censura, sulla formazione de' generi e delle specie.

Non voglio andarmene più innanzi su di ciò, prima d'aver fatto osservare, come l'altra questione intorno alle qualità comuni considerate siccome essenze delle cose, sia introdotta dallo Stewart senza un bisogno del mondo nel ragionamento suo. Così sogliono fare altri filosofi (1): confondono quella questione platonica con quella che noi trattiamo: e di più la pongono ancora in una maniera assai inesatta e falsa.

(1) Tale confusione si può dir comune a' filosofi moderni. Non sapendo come risolvere la prima, introducono la seconda, e gettano l'assurdità ed il ridicolo di essa sopra la prima.

Io vorrei dimandar allo Stewart, ove, di grazia, abbia egli trovato che gli antichi filosofi facessero consistere l' essenza delle cose nelle loro qualità comuni e generali. Più tosto io ritrovo che distinguevano anch' essi le qualità comuni, in quelle che sono essenziali e in quelle che sono accidentali: ritrovo ancora, ch' essi formavano i generi e le specie sì mediante quelle, che mediante queste. E di vero, ogni qualità comune, sia accidentale sia essenziale, può esser fondamento alla formazione di un genere o di una specie. Così, se io dico: la specie degli uomini; ho preso a fondamento di questa specie una qualità comune essenziale, cioè l' umanità. Ma se io dico: la specie degli uomini bianchi e la specie degli uomini neri, o pure se, come fa Aristotele, io classifico gli animali dal numero delle gambe; io ho preso a fondamento di quelle specie una qualità accidentale, cioè a dire il color bianco o nero, ed il numero delle gambe. E fu sempre distinta, per quanto a me pare, questa doppia maniera di formare i generi e le specie. E fu attribuita solamente a' generi ed alle specie formate nel primo modo, cioè col fondamento d' una qualità essenziale, la proprietà di contenere la vera essenza degl' individui (1). All' incontro i generi e le specie formati nel secondo modo, aventi a fondamento una qualità accidentale, non si reputaron mai contenere la vera essenza degl' individui, ma solo la essenza loro in quanto a quella specie accidentale e arbitraria appartenevano.

Questa seconda specie potrebbesi in certo senso (sebbene ancora con qualche improprietà) chiamar nominale (2). Ma lo Stewart non potrà mai chiamare, con proprietà, nominale la prima. Quella ha qualche cosa di arbitrario; poichè ove si tratta di formar delle specie aventi a fondamento delle qualità comuni accidentali, può stare in mio arbitrio il prender una o l'altra di queste accidentali qualità; ma nelle specie della prima maniera, fondate in una qualità essenziale, non v' ha nulla d' arbitrario, perocchè l' essenza della cosa, essendo unica, io non posso che prenderla a formare il genere, o lasciarla.

Dissi però che anche una tale denominazione non si darebbe con proprietà; perchè chiamando quella qualità essenza nominale, potrebbe credersi ch' ella fosse un mero nome: il che abbiamo dimostrato esser falso; giacchè le qualità comuni delle cose, sieno accidentali o sieno essenziali, hanno un' esistenza per lo meno come oggetti del nostro spirito.

ARTICOLO XXV.

Stewart non intende la questione agitata fra i realisti, i concettualisti e i nominali.

Riesce inconcepibile a Stewart l' immaginare che vi possa essere nel nostro spirito un oggetto senza che v' abbia cosa al di fuori; quindi dopo aver esposto le opinioni delle due scuole, de' Realisti e de' Nominali, ed essersi dichiarato per questi ultimi, passando a toccare della setta intermedia de' Concettualisti, confessa ingenuamente di non potersene formare una chiara idea: e va congHietturando o piuttosto indovinando la loro teoria.

Egli non sa trovarla se non in due proposizioni ch' egli accenna in questo modo.

(1) Per tal modo è l' essenza della cosa che forma il genere o la specie: non è il genere o la specie che forma l' essenza. L' idea del genere o della specie ci porta ad una collezione, sebbene indeterminata, indefinita, di oggetti almeno possibili; l' essenza della cosa è al tutto semplice ed una.

(2) Con proprietà *essenza nominale* direbbesi quella, ove il solo nome formasse il genere: per esempio « il genere dei Pietri, de' Paoli ecc. » sarebbe un genere che avrebbe per fondamento il solo nome della cosa. Si paragoni questa essenza nominale coll' altre essenze, questo genere cogli altri generi, e si vedrà quanto quella sia diversa da tutte le altre essenze, e quello da tutti gli altri generi, e che perciò non puossi, come tenta di fare lo Stewart, confondere tutte queste cose insieme.

« La maniera indistinta e inesatta onde s'esprimono (i Concettualisti), rende assai dif-
« ficile cosa il còrre la loro opinione. Io finalmente pendo a credere ch' ella riesca a so-
« stenere le due seguenti proposizioni. La prima, che noi non abbiamo nessuna ragio-
« ne da credere alla esistenza delle essenze o idee universali (1) quali si pretende cor-
« rispondere a' termini generali. La seconda, che lo spirito ha il potere di ragionare
« sui generi o classi d' individui senza l' uso del linguaggio » (2). Dopo di ciò, imme-
diatamente soggiunge: « E di vero, io non saprei qual' altra ipotesi si potesse imma-
« ginare su questo soggetto, volendo allontanarsi dalle due celebri sette (de' Realisti e
« de' Nominali) di cui fin qui mi sono esclusivamente occupato. Noi sappiamo che i
« Concettualisti s' accordavano coi Nominali in negare l'esistenza degli universali. Su
« che adunque potremmo noi supporre ch' essi differissero dalle opinioni di questi, se
« non fosse nella necessità del linguaggio considerato come strumento del pensiero e
« mezzo a seguire ogni specie di meditazione o ragionamento relativo a degli oggetti
« generali (3)? »

I Concettualisti s'accordavano co' Nominali nel negare la sussistenza delle *essenze universali*, ma non s' accordavano con essi nel negare l' esistenza delle *idee universali* (4).

(1) Qui si fanno sinonimi *essenze* o *idee universali*; ma le *essenze* sono nelle cose, mentre le *idee universali* sono nella mente. Questo è quanto dire che si confondono di nuovo le due questioni: « se esista un oggetto generale del nostro pensiero; » e « se questo oggetto generale sia fuori di noi. » Io non cerco ora quale stretta affinità abbiano queste due questioni: dico solo che, confondendo queste due ricerche in una sola, era veramente impossibile non confondere poi i Concettualisti coi Realisti, e perciò non parlar de' primi senza oscurità o confusione.

(2) *Élémens de la Philosophie de l' esprit humain,* Ch. IV. Sect. III.

(3) Ivi.

(4) Il lettore attento s'avviserà facilmente che nel mentre che io riguardo come lontanissimo dal vero il sistema de' *Nominali*, non aderisco meglio al sistema de' *Concettualisti*. Non amo nè pure di dirmi *realista*, perciocchè con questa parola, come colle altre due de' *Nominali* e de' *Concettualisti*, non vengono espresse delle sentenze sole e precise, ma più tosto tre corpi di varie sentenze. E di fatto, i Realisti, secondo Giovanni di Salisbury, si partivano insieme in sei classi diverse, e i Concettualisti ed i Nominali altresì avevano le loro diverse sette. Il prendere adunque un nome così indeterminato sarebbe un nulla, ovvero sarebbe mettersi in una fazione e parteggiare senza cognizione chiara di causa: è per questo che, come ho osservato altrove, la storia della filosofia non verrà mai alla sua perfezione, fino che non si cominci a classificare i sistemi filosofici con la esatta descrizione delle opinioni, e non co' nomi de' loro autori, o delle sette (*Frammento di lettera sulla classificazione de' sistemi filosofici* ecc., negli *Opusc. Filos.* Vol. II, facc. 493 e seg.)

Ma per accennar brevemente in che senso io dissi che non aderisco a' *Concettualisti*, si osservi che con questo nome si può acconciamente chiamar quelli che dichiarano l' *universale* un concetto della mente per sì fatto modo che fuor della mente non esiste nulla di ciò che la mente pensa coll'universale. Ora questo è lontanissimo dalla mia opinione.

Io piglio un'idea universale o generale, e la sottometto all' analisi. Quest'analisi mi dà due elementi, da' quali la mia idea risulta: 1.° la qualità pensata, 2.° l' universalità della medesima, che s. Tommaso pure distingue e chiama *intentio universalitatis*.

All' idea della *qualità* io dico che corrisponde nella cosa individua una realità : all' *universalità* della idea della qualità dico che nella cosa non corrisponde nulla di reale, ma che questa *universalità* è solo proveniente dalla mente mia.

L' *universalità* non è la qualità pensata, ma è un modo ch'ella prende dalla mia mente: egli è necessario di fermar bene questa distinzione.

Ora come avviene che la *qualità pensata* sia in me *universale*? per una potenza che ha il mio spirito. Quando il mio spirito ha percepito una qualità qualunque, egli ha la potenza di replicare questa qualità in un numero indefinito d' individui, mediante altrettanti atti del suo pensiero co' quali egli pensa quella qualità esistente successivamente o contemporaneamente in un numero indefinito d' individui: e questa potenza risulta da due principi, cioè 1.° dalla idea del *possibile* inerente allo spirito, e 2.° dalla iterabilità degli atti dello spirito in generale.

Ora questa potenza di replicare questi atti del pensiero, e quindi d' immaginar replicata indefinitamente la qualità, è una proprietà e facoltà unicamente dello spirito. Dunque è lo spirito che, mediante questa sua facoltà, aggiunge a quella qualità ch' egli percepisce, il carattere della *universali-*

In altre parole, essi ammettevano che lo spirito nostro avesse bensì dei concetti universali, ma che questi concetti o idee non avessero un'esistenza reale fuori del nostro spirito: fossero insomma delle idee fabbricate da lui all'occasione delle percezioni particolari delle cose ricevute co' sensi.

In questo sistema lo spirito veniva ad avere 1.° le percezioni particolari, 2.° la facoltà di lavorare sopra le percezioni particolari, e di aggiunger loro una nuova forma per la quale si rendevano *generali*.

E non ha forse il nostro spirito la potenza di far alcune operazioni sulle proprie idee e di far mutar loro forma (1)? Tutti gl' idoli della fantasia non sono forse meri parti dell' attività del nostro spirito, che non hanno, come tali, cioè in quella lor forma, nessuna realtà fuori di lui? non sono lavori da lui formati mediante le operazioni sulle sensazioni e sulle idee delle cose sensibili?

ARTICOLO XXVI.

Stewart confonde la questione sulla necessità del linguaggio con quella sull' esistenza delle idee universali.

Per l'opposto lo Stewart riguarda la questione sulla necessità del linguaggio come cosa che entra essenzialmente a caratterizzare le opinioni delle tre sette di cui parliamo, cioè de' Realisti, de' Concettualisti e de' Nominali. Egli riguarda questa questione come una parte essenziale di quella, sulla soluzione della quale si dividevano questi filosofi, e suppone che i Realisti sieno necessitati dal loro sistema di credere che i vocaboli non sieno necessarî a concepire gli universali. Dopo aver detto che la differenza fra gl' individui ed i generi riguardo all' uso del linguaggio consiste in questo, che noi possiamo ragionare sui primi senza linguaggio, mentre noi possiamo sui secondi, così prosegue: « Questa osservazione è tanto più importante, ch' ella tocca, s' io « non m' inganno, una circostanza che ha servito a sviare i Realisti dal vero. Essi han- « no creduto, che come i vocaboli non sono necessarî a pensare gl' individui, così nol « dovessero essere a pensare gli universali » (2).

Ma mi si permetta una osservazione: la questione sulla necessità del linguaggio è al tutto indipendente dalla questione che divideva quelle tre scuole de' filosofi, e con-

tà; perocchè questa universalità non vuol poi dir altro, se non se « la possibilità che ha una qualità d'essere da noi pensata in un numero indefinito d'individui. »

Ciò adunque che è unicamente nella mente, è l'*universalità* delle *idee universali*; non le idee stesse: perocchè in quanto queste esprimono *qualità*, esse hanno qualche cosa di corrispondente realmente negl'individui.

L'*universalità* adunque nasce dalla relazione che le *cose reali* hanno colla mente, ed è la mente che la produce: e poichè molte di queste *cose reali* hanno la relazione medesima, cioè sono repliche della stessa idea, quindi diconsi che sono simili. Il fondamento adunque della *simiglianza* che hanno le cose fra loro, non istà che nell' identità della idea a cui le cose si riferiscono: è dunque dalla mente che anch'esso procede. Ma di tutto ciò ragionerò più distesamente ove esporrò il mio sistema.

Ciò che qui non posso a meno d'aggiungere si è, che se Degerando avesse bene osservato la differenza che passa fra il porre che le *idee universali* sono puri concetti, e l'ammettere che solo l'*universalità* delle idee è quella che dalla mente deriva, mentre le *idee* stesse in quanto alle qualità che esprimono hanno nelle cose una reale corrispondenza, non avrebbe detto che s. Tommaso sia un *vero concettualista* (*Histoire comparée* ec., 2 edit., T. IV, pag. 498), titolo ch' egli pretende convenire parimente ad Ockamo (ivi, pag. 582), che pur mi sembra un poco lontano dalle idee filosofiche del dottore d'Aquino.

(1) È assurdo il dire che una *sensazione* si trasforma; perchè ella è semplice, e particolare, e per trasformarsi converrebbe che prima si distruggesse. Il pensiero all'incontro ha un oggetto, o idea fornita di elementi generali e particolari: in quanto l' idea è generale, si può determinare e particolarizzare variamente, e questo può dirsi che sia prendere un'altra forma.

(2) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

fondendo tali questioni insieme, non si può che rendere estremamente difficile e inestricabile la questione principale.

Io, che non intendo d' essere punto *nominale*, ho d' altra parte la ferma persuasione della necessità de' vocaboli, acciocchè l' uomo da prima sia tratto a riflettere sugli universali; ed è ciò che credo esser io anche riuscito a dimostrare nel *Saggio sui confini dell' umana ragione* (1).

Grande differenza è fra il supporre che gli universali sieno meri nomi a cui non rispondano nè cose nè idee; e il supporre che sieno delle cose in sè realmente esistenti, o almeno delle idee esistenti nel nostro spirito, ma però tali che noi non possiamo conoscer quelle o aver queste la prima volta, senza aiuto di vocaboli.

Tanto quelli che seguissero la prima opinione, come quelli che seguissero l' una o l' altra di queste ultime, cioè a dire, tanto i Nominali, come i Realisti e i Concettualisti, possono riconoscere necessario il linguaggio acciocchè l' uomo cominci a pensare gli universali. Su di ciò non v' ha che una differenza sola fra loro. I Nominali *debbono* creder necessario il linguaggio; e l' altre due scuole *possono* solo crederlo tale, cioè a dire, non sono astrette a crederlo necessario in virtù dell' opinione che professano sulla natura degli universali. I Nominali debbono creder necessario il linguaggio a poter avere gli universali, poichè sostengono che gli universali non sono appunto altro che parole; all' incontro, se i Concettualisti ed i Realisti lo tengono necessario, essi opinano così, non già considerando i vocaboli come quelli che tengano il luogo delle idee, ma come de' mezzi atti e necessari a scuotere e trarre l' attenzione dello spirito nostro, per sè inerte, sulle proprietà comuni (2), o a formare quelle operazioni sulle percezioni nostre, mediante le quali queste nella mente nostra universali diventano.

ARTICOLO XXVII.

NUOVA PETIZIONE DI PRINCIPIO:

Stewart volendo spiegare come l' intelletto si forma le idee di genere e di specie, comincia dal supporre tali idee già formate.

Io mi sono riserbato consigliatamente qui in fine di queste osservazioni sulla dottrina di Stewart relativamente agli universali, di riferire il passo più forte di questo autore in favore della sua causa, acciocchè sia più facile ad intenderne ben la forza, e la forza altresì della confutazione che io sono per farne: le nozioni che fin qui son venuto sponendo coll' occasione dell' esame di più luoghi del nostro filosofo, debbono poter essere d' aiuto a' lettori.

Nel passo seguente s' assottiglia quant' egli può per ispiegare siccome l' uomo possa

(1) Negli *Opuscoli Filosofici* Vol. I, facc. 62 e seg.

(2) Sceverata la questione della necessità del linguaggio dalla questione sulla natura degli universali, non sarà tanto difficile il conoscere l' opinione di Locke su questo argomento, come fa vista di credere il professor Stewart. Egli lo accusa di avere adoperate delle *espressioni strane e poco usate* in questa materia, e con ciò d' aver data occasione che gli si attribuissero delle opinioni contraddittorie. Concedo che ciò sia vero; ma non mi par che v' abbia contraddizione là dove ce la trova lo Stewart. Lo Stewart trova contraddittorio che il Locke in alcuni passi non giudichi il linguaggio indispensabile alle operazioni dell' intelligenza, o che tuttavia non sia realista. Locke ammette che le idee universali sieno qualche cosa nella mente di quelli che le pensano, e questa opinione è affatto indipendente da quella sulla necessità del linguaggio; giacchè si può tener che gli universali sieno oggetti della mente (*entia rationis*), e insieme tenere indifferentemente tanto che il linguaggio sia necessario, come che il linguaggio non sia necessario, allo spirito per formarsi questi oggetti ossia queste idee di una natura tutta loro particolare. Ciò che mi sembra di poter dire con ragione relativamente a Locke, si è, ch' egli non abbia veduto il fondo nè dell' una nè dell' altra questione, e che non sia stato al tutto senza cagione il ridicolo che sparse sulla sua filosofia Doria, Martino Scriblero, e molt' altri appresso.

ragionar sulle verità generali coll' aiuto de' soli vocaboli, senza che a questi vocaboli egli aggiunga stabilmente delle idee: e il recherò tutto intero, sebbene sia alquanto lungo, perchè non possa cader dubbio in alcuno, ch' io travisi forse i suoi sentimenti. Ecco le vie, onde noi veniamo, secondo lui, alle verità generali. « Si vede chiaramente « che v' hanno due maniere di pervenire alle verità generali. L' attenzione può fissarsi « sopra un solo individuo, avendo cura di non far entrare in tutti i nostri ragiona- « menti, che le circostanze comuni al genere. O ancora, mettendo da parte le cose « stesse, si possono adoperare unicamente i termini generali che il linguaggio ci for- « nisce. »

Egli crede dunque che noi possiamo ragionare sulle verità generali, mettendoci solo davanti o degl' individui o de' vocaboli. E prosegue a dar luce alla sua idea in questo modo: « Nel primo caso, poichè la nostra attenzione non si ferma che in quelle « circostanze per le quali il soggetto de' nostri ragionamenti somiglia a tutti gli altri « individui dello stesso genere, tutto ciò che noi dimostriamo esser vero di questo sog- « getto, non può mancare d' esser vero di tutti gl' individui dotati della qualità comu- « ne (1) che si ha sola considerata. Nel secondo caso, poichè il soggetto de' nostri ra- « gionamenti è espresso da una parola generica, che s' applica egualmente ad una « moltitudine d' individui, la conclusione che noi ne tiriamo dee avere la stessa estensio- « ne, e applicarsi a tutto ciò che è compreso sotto il nome del soggetto in discorso » (2).

Qui io vorrei interrompere un poco il signor Stewart nel suo ragionamento, per dimandargli che cosa egli cerca di fare col medesimo.

Mi risponderà, ch' egli cerca di render ragione delle verità generali, ossia ch' egli cerca di spiegare la formazione de' generi e delle specie. Ora in questo caso io non posso a meno di richiamarlo a fare un po' d' attenzione alle seguenti espressioni da lui adoperate nel suo discorso: « *Le circostanze comuni al genere;* » « *le circostanze per le quali il soggetto de' nostri argomenti somiglia agli altri individui dello stesso genere.* » Queste due espressioni, per fermarmi solo a queste, certo suppongono i generi già formati, e suppongono che noi facciamo uso de' medesimi. Come dunque introduce egli i generi e le specie già formate in un discorso, lo scopo del quale è appunto quello di render ragione della formazione de' generi e delle specie? Non v' ha qui nuovamente un' aperta petizione di principio?

ARTICOLO XXVIII.

ALTRA PETIZION DI PRINCIPIO:

Stewart suppone che le idee generali sono qualche cosa, in quel ragionamento stesso col quale vuol provare che non sono che meri nomi.

Ma questa osservazione sia per non fatta. Prosegue Stewart: « Il primo di que- « sti due processi è analogo alla pratica de' geometri, che ne' loro ragionamenti più ge- « nerali fissarono la loro attenzione sopra una figura particolare. Il secondo processo « somiglia a quello degli algebristi, che eseguiscono tutte le loro operazioni coll' aiuto « de' loro simboli. »

Noi non abbiamo che opporre a questo fatto; egli avviene appunto così. Ma sta poi a vedere se, avvenendo così il fatto, si riesca a questo, che gli universali debbansi avere in conto di null' altro che di meri nomi; o pure se risulti anzi il contrario; e ciò si farà manifesto dalla sola esposizione della teoria del nostro autore.

L' osservazione che lo Stewart stesso ci soggiunge sulle due maniere da lui stabi-

(1) Ma se questa qualità comune non è che un vocabolo!
(2) *Élémens de la Philosophie de l' esprit humain*, Ch. IV. Sect. II.

lite di pervenire alle verità generali, quanto mi sembra bella e fina, altrettanto mi pare atta a sparger luce sull' argomento. « Questi due metodi di pervenire alle verità gene« rali, così egli, sono fondati sugli stessi principî, e sono men differenti fra loro che « non mostrino nel primo aspetto. Quando noi facciamo una serie di ragionamenti ge« nerali fissando la nostra attenzione sopra di un individuo particolare di un genere, « questo individuo dee essere considerato come un semplice segno, o come una rappre« sentazione della qualità costitutiva dello stesso genere. Egli non differisce dagli altri « segni se non per un certo carattere di simiglianza (1) colla cosa significata. Le linee « diritte adoperate nel quinto libro di Euclide per disegnare certe grandezze in gene« rale, non differiscono dall'esperienza algebrica di queste stesse grandezze, che come « la scrittura che pinge gli oggetti differisce da quella che adopera de' caratteri arbitrari. »

Nulla più vero di ciò: per questa bella osservazione i due modi di pervenire alle verità generali si riducono ad uno solo. Lo spirito umano arriva alle verità generali mediante de' segni: son poi questi che possono esser di due maniere: perocchè v' hanno de' segni che hanno della simiglianza colla cosa significata, e v'hanno de' segni che non hanno alcuna simiglianza con essa, e che sono veramente arbitrari; la pittura che ritrae le cose, appartiene a' primi; le lettere del nostro alfabeto sono segni della seconda specie; la geometria che usa le figure, ha de' segni simiglianti colla cosa significata; l' algebra che usa le lettere, ha de' segni privi al tutto di similitudine colle cose segnate.

Ora io dico, che l' uso appunto di questi segni suppone l' esistenza delle idee generali: tanto è lungi, come pretende lo Stewart, ch' essi bastino da sè soli a dar ragione de' nostri ragionamenti intorno alle verità generali.

Lo Stewart adopera la frase, che questi segni ci fanno *pervenire alle verità generali*: ora se queste verità fossero un niente, o non differissero dai segni stessi, qual senso avrebbe un simil modo di favellare? Esso equivarrebbe a quest' altro: « mediante i segni noi perveniamo ai segni; e non ad altri segni, ma a quelli proprio di cui ci serviamo. » Qual vana e strana maniera di filosofia sarebbe cotesta? che verità importanto conterrebbe una simile proposizione? Di vero io dimando allo Stewart, e a qualunque altro s' abbia fior di senno: la sola parola *segno* non fa subito correre la nostra mente alla cosa segnata? v' ha alcuno che possa concepire ciò che esprime la parola *segno*, o la parola *cosa segnata*, senza che concepisca ad un tempo l'idea di tutte e due queste cose, come di due cose relative, l' una delle quali chiama necessariamente a sè l'altra?

ARTICOLO XXIX.

I segni non bastano a spiegare le idee generali.

Laonde i segni non bastano a spiegare come si pervenga alle verità generali, senza porre che anche queste verità generali sien pur qualche cosa.

Il dire che questi segni dirigono la nostra mente a pensare agl' individui, non basta ancora, come ho già dimostrato. (1)

E veramente, quando mi si dice che un segno dee condurre la mia attenzione ad un individuo solo e determinato, io intendo forse come a tal uopo io non abbia bisogno se non di concepire due cose, il segno e l' individuo segnato. Ma quando mi si dice che un segno mi dee condurre a pensare ad un individuo non già solo e determinato, ma sì ad un individuo qualunque, di un dato genere o d' una data specie, e a nessuno degli altri che stanno fuori di quel dato genere o di quella data specie; io non posso

(1) È egli nulla questo? Nello spiegar che sia questo carattere di simiglianza, sta appunto tutto il nodo della questione. Vedi sopra l' articolo XX.

(2) Articolo XVI.

più intendere come ciò avvenga, se non concepisco tre cose, 1.° il segno, 2.° l'individuo segnato, 3.° qualche cosa che mi determini a conoscere di qual genere o di quale specie sia quell'individuo a cui io debbo pensare, il che è un'idea del genere e della specie a cui s'appartiene quell'individuo segnato con quel segno.

E v'ha di più. Co' vocaboli, o più generalmente co' segni che mi esprimono gli universali, io faccio due cose.

1.° La prima, mediante que' segni io sono condotto e scosso a pensare un individuo qualunque di quel dato genere o di quella data specie: per esempio, colla parola *uomo*, indicandomi ella un individuo della specie umana, io posso discendere colla mia mente a pensare un uomo particolare qualunque egli sia, vero o immaginario, ovvero posso applicare la parola *uomo* a qualunque mi piaccia degli uomini particolari.

E questo è il primo servigio che mi prestano i termini generali, il primo progresso dello spirito che consiste nel discendere dalla specie all'individuo. Ora ciò che ho detto già dimostra sufficientemente, che io non posso far questo primo uso de' termini generali con una sola ed unica idea, cioè coll'idea degl'individui, ma che io debbo avere due idee, cioè l'idea degl'individui e l'idea della specie a cui quelli appartengono, e che perciò quest'idea della specie non può essere un mero nome. Ma lo stesso dimostrasi ove consideriamo il secondo uso che noi facciamo de' termini generali.

2.° La seconda cosa che io fo co' termini generali, si è di formarci delle teorie, o sia di ragionare in un modo astratto e generale senza discender punto agl'individui.

In questo secondo uso de' termini generali gl'individui sono interamente esclusi e abbandonati, od essi stessi non fanno che servirmi di segni per aiutare il mio spirito a ragionare, senza ch'essi però sieno punto nè poco la materia sulla quale io ragiono. L'esempio di ciò è toccato da Stewart, ed è l'uso che fanno i geometri delle figure. Quando il geometra disegna sulla sua tavoletta un triangolo per dimostrare una proposizione generale, come quella, che i tre angoli presi insieme formano 180 gradi, o sia due retti; egli non fa uso allora di quel triangolo individuale che come di un puro segno, coll'aiuto del quale egli si agevola l'astratto ragionamento: e la dimostrazione ch'egli dà non riguarda già quel triangolo individuale meglio che un altro, ma sì tutti i triangoli in genere. Non è dunque quel singolare individuo l'oggetto de'suoi pensieri; perciocchè quell'individuo non è che un segno, un esempio, un aiuto in somma de' pensieri suoi: v'ha dunque qualch'altra cosa a cui egli pensa, e questa cosa è quella verità generale che si propone di trovare, e che ritrova bensì coll'aiuto de' segni, ma che è d'una natura interamente diversa da quella dei segni.

Lo Stewart va così vicino al vero e lo evita, che pare l'auriga d'Orazio che rasenta la meta senza toccarla; e certo al toccar quella meta, il suo sistema sarebbesi rovesciato. Dice che ne'ragionamenti generali gl'individui non entran per nulla; che se vi s'intromettono, non fanno bene spesso che impedire e turbare il corso dello stesso ragionamento: e tutto ciò egli ci dice in questa stessa lezione della sua opera, nella quale tratta degli universali; e dicendo ciò, egli non mostra punto di accorgersi, che solo un tal fatto è bastevole a rovinare tutta la sua teoria da'fondamenti. « In questo « ultimo caso » (sono sue parole, e vuol dire quando s'adoprano i segni arbitrarî per aiuto de'nostri ragionamenti, come fa l'algebrista) « in questo ultimo caso può sovente « avvenire per effetto di qualche associazione d'idee, che una parola generale richiami « l'attenzione sopra uno degl'individui a cui essa si applica. Ma lungi che ciò sia ne« cessario per la forza del ragionamento; al contrario egli è sempre una circostanza « che tende a farci uscire di strada » (1). E la stessa osservazione aveva fatto all'occasione di ripetere la sua sentenza sugli universali: « Quando dunque noi ragioniamo « sulle classi o generi, gli oggetti de'nostri pensieri sono de'semplici segni. O se in

(1) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

« qualche cosa la parola generica ci richiama alla mente degl'individui, questa circo-
« stanza dev'essere considerata come l'effetto di un'associazione accidentale, e vale
« piuttosto a turbare il ragionamento che ad agevolarlo » (1).

Quando un autore s'è impegnato in una dottrina falsa, è incredibile in quante contraddizioni egli sia costretto d'avvolgersi, quante inesattezze gli sia uopo di perdonarsi, per dare una qualche speciosità a' suoi ragionamenti: e più lo scrittore è ingegnoso, più egli conduce da lungi il suo errore. È allora prezzo dell'opera seguirlo con diligenza ne'suoi errori, guardar la traccia per la quale suol sì tortuosamente traviare in vastissimo laberinto: acciocchè noi in tal modo facciamo esperienza cogli altrui pericoli: è perciò che mi prendo la libertà di notare ancora una singolare fallacia di ragionamento in un passo del signor Stewart.

ARTICOLO XXX.

Altra fallacia nella maniera di ragionare che usa lo Stewart.

Egli sostiene che « oggetto del nostro pensare non possano essere che individui, e che ciò che noi chiamiamo idee generali non sieno che pure parole o segni. » Ma proponendo a sè stesso la difficoltà: « come, dato ciò, si rendano possibili de'ragionamenti generali; » egli, per ispacciarsene, s'impegna a provare la strana proposizione: « che noi possiamo ragionare con delle parole senza aver nessun riguardo alle cose « che quelle parole esprimono. »

Tale proposizione è necessaria in fatti, s'ella è vera la sua teoria: giacchè non facendosi uso, ne'ragionamenti generali, di parole che esprimono individui, bisognava sostenere l'una di queste due cose, o che le parole generali non significhino nulla, o pure che v'abbia qualche cosa di generale, oggetto de'nostri pensieri da quelle parole significato: esclusa questa seconda, dovcasi mantenere la prima.

E per dimostrarla con uno esempio, bisognava, a mio parere, prendere un ragionamento generale, e ai termini generali di cui egli è composto sostituire degli altri termini generali a caso, e così vedere s'egli riteneva ancora un senso; giacchè se i termini generali di cui è composto un ragionamento, son meri segni per modo che noi non vi attacchiamo un valore, come vuole Stewart, dee essere al tutto indifferente che noi adoperiamo piuttosto que'segni che altri, giacchè noi non poniamo nessuna attenzione alla relazione ch'essi aver possano colle cose significate.

Ma lo Stewart non fa ciò, che fare non l'avrebbe potuto. E come in quel cambio si consiglia egli di ragionare? Ecco il modo; e prego ogni uomo sensato a dirmi se egli è giusto. Piglia un ragionamento particolare; da esso trae fuori i nomi degl'individui, o sostituisce a quelli, altri nomi o segni d'individui: quindi si volge e dice: « or vedete, io ho mutati que'nomi, e il ragionamento conserva tuttavia il senso di prima. » Che cosa trae egli da ciò? Egli trae, che dunque si può ragionare coll'uso di meri segni, senza attaccare a'medesimi nessun valore. È ella retta questa sua conseguenza? L'unica conseguenza retta che si può cavare di là, si è, che in un ragionamento particolare i nomi degl'individui nominati possono esser cangiati a piacimento, e possono anche essere sostituiti, in luogo de'medesimi, de'nomi comuni: null'altro che questo prova il fatto di Stewart.

Ma ecco l'esempio da lui introdotto. « Se il giudice non conosce delle parti che « le relazioni loro al processo, s'egli ignora i loro nomi, se egli li segna colle lettere « dell'alfabeto o coi nomi finti di Tizio, Cajo, Sempronio, egli è necessariamente im- « parziale. Così nel seguito di un ragionamento, noi corriamo meno rischio di violare

(1) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.

« le regole della logica, quando la nostra attenzione si fissa sopra de' semplici segni, « e l' immaginazione, offerendoci degli oggetti individuali, non esercita influenza sul « nostro giudizio, e non viene seducendoci con qualche associazione accidentale » (1).

Quello che noi neghiamo al signor Stewart primieramente si è, che la nostra attenzione, nel caso da lui proposto, si fissi sopra de' semplici segni.

Concediamo che le parti che piatiscono dinanzi a un giudice, possono essere a lui significate o con de' nomi veri; o con de' nomi finti, o colle lettere dell' alfabeto; ma tutto questo non vuol dir altro se non che, trattandosi di nomi arbitrari, come sono i nomi propri, egli è al tutto indifferente che s' adoperi l' uno piuttosto che l' altro. Questa indifferenza cade sopra i segni, e non sopra le idee; e ciò mostra che il pensiero del giudice si rivolge e fissa sull' idea segnata, e non si ferma al segno medesimo; anzi del segno egli non sa che farne; ed è al tutto indifferente per lui che gli venga rimutato; purchè però, mutandoglisi il segno, non gli si muti altresì l' idea, e quindi purchè al primo segno si sostituisca un altro tale, che valga a rappresentare quell' idea medesima di cui si abbisogna. E ciò rendesi più facile ne' nomi propri; poichè avendo questi un legame interamente arbitrario colla cosa nominata, la cosa si può denominare con una piuttosto che con altra voce a piacimento, con una lettera, con una sillaba, con un vocabolo di più sillabe, con un segno qualunque. All' incontrò non istà così pei nomi comuni o termini generali: o almeno il fatto medesimo non ha luogo con tanta estensione; ma si avvera però quantunque volte si può rinvenire un sinonimo, cioè una voce che esprima la stessa nozione comune. Il che prova che si può bensì sostituire uno all' altro segno ne' ragionamenti, ma solo allora che sono tenute ferme le idee; perocchè i ragionamenti si formano sulle idee, e non sui segni; ed i segni non valgono a nulla, se non in quanto ci significano e suggeriscono le idee. Tanto è lungi adunque che si possa ragionar con de' semplici segni senza che si annetta a' medesimi veruna idea, che anzi i segni ammettono dell' arbitrio, mentre nelle idee non può esservi arbitrio alcuno, ed i segni possono mutarsi purchè le idee si conservino: l' esempio adunque di Stewart prova appunto tutto il contrario di ciò ch' egli con esso argomentavasi di provare.

Il che si farà vie più manifesto, più che quell' esempio si considererà. Se non è necessario che il giudice sappia i nomi veri de' litiganti, ciò non è per altro, se non perchè non è necessario ch' egli conosca gl' individui stessi, e le relazioni private e straniere alla causa de' medesimi; ma basta che conosca quelli in relazione alla causa che essi trattano innanzi a lui. Il nome vero li fa conoscere come individui: il lor nome finto, o le lettere dell' alfabeto colle quali si notano, li fa conoscere come appartenenti ad un genere di cose, cioè come « uomini aventi fra loro quelle relazioni che risultano dalla causa che trattano e nulla più. » Per conoscerli in questo secondo modo, il giudice dee avere le idee generali ed astratte; giacchè le relazioni di un individuo coll' altro non sono che idee generali e astratte dall' individualità, e gli uomini che hanno queste anzi che quelle relazioni, appartengono ad una specie accidentale formata appunto dalle dette relazioni. Adunque col sol sostituire a' nomi veri delle parti que' nomi finti, nell' idea del giudice non è avvenuta alcun' altra mutazione se non solo questa, che in essa si è sostituita un' idea generica ad una idea individuale. Or che dunque è ciò che vuol provare lo Stewart col suo esempio? Che non v' ha bisogno delle idee di genere? egli anzi ci ha posto innanzi la miglior dimostrazione dell' opposto. Proponevasi di dimostrare che si può fare un ragionamento senza idee generali; e in vece è riuscito a dimostrarci, che si può fare un ragionamento senza idee individuali, ma pur con solo le generali. Ecco l' esito di quel suo scorso.

Gl' individui adunque non sono i soli oggetti dell' umano pensiero, nè i segni

(1) *Élémens de la Philosophie de l' esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.

possono supplire alle idee generali. La mente, se dee ragionare, ha bisogno di possedere queste più ancora che le individuali: poichè si può dare un discorso ove si prescinda interamente dagl'individui, come nell'esempio dallo Stewart arrecatoci (1); ma è impossibile concepir modo, onde senza le idee generali si componga un ragionamento qualsiasi, perciocchè quand'anche un ragionamento si rivolga sopra meri individui, non può evitarsi di considerarli siccome forniti di comuni qualità o di comuni relazioni.

ARTICOLO XXXI.

Conclusione: la filosofia scozzese, conscia della propria insufficienza a superare la difficoltà proposta, ha tentato in vano di eliminarla dalla filosofia.

È dunque impossibile anche all'industria e all'ingegno della scozzese filosofia il distruggere l'esistenza delle idee generali, delle quali d'altro lato non si potrebbe parlare, nè s'avrebbe mai parlato, se non esistessero. Sicchè non si può felicitare questa scuola di avere eliminato, come ella si lusinga, quel problema che lo Stewart confessa essere stato sempre considerato come uno de' più difficili della metafisica, il problema cioè dell'origine dell'idee universali, quel problema che, per riassumerlo di nuovo sotto la sua più semplice forma, così si presenta: « La mente umana non può formare a sè stessa delle idee universali senza un giudizio. Ma ella non può formare un giudizio senza aver precedentemente delle idee universali. È dunque necessario di ammettere nell'uomo qualche idea universale innata, e perciò preesistente a tutti i suoi giudizi; o se non si vuol nulla d'innato, è necessario di render ragione in altro modo di una sì fatta difficoltà. »

Nell'uno o nell'altro modo è uopo che una vera filosofia sciolga il detto problema: e l'esame che abbiam fatto fin qui di que' sistemi, ne' quali si vuol render ra-

(1) Ciò che condusse in errore lo Stewart sull'esistenza delle idee generali, sembra essere anche stato il non avere egli osservato che le *relazioni* o *rapporti* delle cose si risolvono pure in altrettante *idee generali*, o sono il fondamento de' nomi *comuni* come quelle che si dicono *qualità comuni*. In fatti un nome comune designa un ente sì per una *qualità comune*, che per una sua *relazione*. Quand'io pronunzio, a cagion d'esempio, il nome comune *uomo*, accenno l'individuo d'un *genere* che è formato dalla qualità comune *umanità*: quando all'incontro nomino *figlio*, io accenno l'individuo del *genere* formato dalla relazione di *figliuolanza*, comune pure a molti individui. Concepire adunque un *rapporto*, è avere un'*idea generale*, una di quelle idee che formano i generi e che danno luogo ai nomi comuni. Se lo Stewart avesse osservato ciò, non avrebbe creduto di aver dimostrata la non esistenza delle *idee generali*, col sostituir ad esse le idee di *rapporto*; nè di aver dimostrato che un raginnamento s'intende senza bisogno d'*idee generali*, ma solo mediante delle *idee di rapporto*. Ecco le sue parole: « Egli segue da ciò che abbiam detto, che l'assenso dato alla conclusione di un sillogismo non risulta « punto dall'esame delle nozioni espresse nelle proposizioni di cui è composto, ma unicamente « dai *rapporti* che legano fra loro le parole che le esprimono. » Il fatto è che « in un sillogismo » (questo è ciò che è ammesso da tutte e due le parti e che prova appunto la *necessità* delle idee generali) « la conclusione non è che un caso particolare di UN ASSIOMA GENE- « RALE ». (non dunque di semplici segni) « che si può enunciar così: ciò che è vero univer- « salmente d'un certo segno, è vero di tutti gl'individui che si possono disegnare per questo « segno » (del segno non si predica nulla nel sillogismo, ma sempre della cosa segnata). E da ciò ecco la strana conseguenza che cava lo Stewart: « Ammettendo adunque che il processo « del ragionamento si possa sempre risolvere in una serie di sillogismi, consegue che questa « operazione dell'intelligenza non fornisce nessun argomento in favore dell'esistenza di qualche « cosa che corrisponda ai termini generali, e che sia distinto dagl'individui ai quali questi termi- « ni sono applicabili. » (*Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.)

gione delle operazioni dello spirito senza ammetter nulla o quasi nulla (1) d'innato nel medesimo, dimostra ch' essi non possono sciorre il nodo della questione, e che i loro autori non l' hanno nè pure bastevolmente sentito.

CAPITOLO V.

QUALI PASSI FECE LA FILOSOFIA PER OPERA DE' FILOSOFI FIN QUI ESAMINATI.

Io non porrò la questione, se Locke, e i filosofi che dopo lui seguirono e che fin qui io ho esaminati, abbiano fatto far degli avanzamenti alla filosofia.

Per conoscere la superfluità di una tale questione, basta osservare che gli errori stessi degli uomini servono, nel grand' ordine della Provvidenza, ai progredimenti dello spirito umano; danno occasione di trarre le verità importanti in una luce più manifesta; eccitano l'amore verso lei del genere umano, il quale, agitato lungamente dall'errore, giunge in fine a riconoscer quella per la più preziosa cosa di tutte e la più salutare. Quand' anco adunque i filosofi, de' quali noi abbiam parlato, fosser caduti in gravi errori, essi non sarebbero stati per questo men di vantaggio all' umanità: la quale già sente, appunto per le loro esitazioni e per le loro imperfette dottrine, il bisogno ed il prezzo inestimabile d' una solida e verace filosofia.

Laonde qui alla fine della presente Sezione fia prezzo dell' opera che noi soffermandoci volgiamo un poco lo sguardo addietrò, sopra il tratto di terreno da noi corso spaziando i pensieri della moderna filosofia; ed osserviamo in quale stato ella trovavasi al tempo di Locke, che è il punto di partenza del cammin da noi fatto, e quale vicenda soffersero per questa nuova scuola le dottrine principali intorno l' argomento che noi trattiamo.

E a far questo, penso che ci gioverà che noi diam mano e ci poniamo innanzi un libretto elementare, scritto da un contemporaneo di Locke; il quale racchiudendo le idee principali della filosofia di quel tempo nel quale fu scritto, esposte con semplicità, ci darà modo a conoscere le modificazioni che quelle vennero sofferendo da poi: e questo libretto è il *Trattato della cognizione di Dio e di sè stesso,* scritto da Bossuet (2) pel Delfino di Francia, cioè per un giovanetto reale, al quale non poteva essere troppo agio di mettersi dentro ae' profondi misteri de' metafisici, ma al quale convenivasi tuttavia di presentar la sostanza delle dottrine appianate e agevolate meglio che si potesse.

Veggiamo adunque che si sapeva nel tempo di questo libretto, e paragoniamo le verità principali in quel tempo conosciute, colle opinioni che in tutta questa Sezione noi siam venuti traendo fuori de' filosofi della nuova scuola, che da Locke ebbe il suo primo principio e movimento.

Noi abbiam primieramente veduto che dal tempo di Locke fino a noi, una numerosa schiera di filosofi ha tentato tutto per confondere insieme il senso e l'intelletto; di queste due facoltà facendo una sola (3): e gli scritti di questi autori sono così diffusi oggidì, così letti, e così avviluppati di materiali sofismi, che non è poco riuscire di

(1) Dico *quasi nulla,* perchè ammettendo la scuola scozzese che l' uomo venga alla cognizione de' corpi non perchè le sensazioni ne presentino l' immagine, ma per una quasi *ispirazione* o facoltà di un genere tutto suo, che all' occasione delle *sensazioni* fa sì che l' uomo percepisca il corpo; viene con ciò stesso ad ammetter d' innato più che il sistema di Locke o di Condillac: ammette una *potenza nuova*, e singolare, perchè oscura e al tutto *misteriosa*.

(2) Bossuet nacque nel 1627, e Locke cinque anni appresso, cioè nel 1632. Morirono tutti e due nell' anno stesso 1704.

(3) Facc. 47 e seg.

fare intendere in che stia la distinzione di queste due facoltà a persone che si sogliono trovare già preoccopate da quelli e confuse.

Presso i contemporanei di Locke la distinzione fra il senso e l' intelletto era conosciuta pienamente, e tènuta per cosa da non dubitarsene; e nel libretto citato di Bossoet vi è stabilita a lungo. Ivi si defioisce l' intelletto « la facoltà di conoscere il vero ed il falso; » il che si nega interamente al senso (1).

Condillac ha particolarmente confuso iosieme il sentire ed il giodicare (2). Al tempo di Bossuet, qneste due operazioni dello spirito erano esattamente distinte; e di più s' era ginnto a vedere, che è nel gindicare che precisamente consiste l' intender le cose.

« I sensi, dice Bossnet, noo ci apportano che le loro proprie sensazioni, e lascia-« no all' intelletto il giudicare delle disposizioni che notano negli oggetti.

« La vera perfezione dell' intendimento è di ben giodicare.

« Gindicare è pronunciare dentro di noi sul vero e sul falso; e ben gindicare, è pronnnciare su di ciò coo ragione e cognizione » (3).

Il Reid e lo Stewart hanno talor confuso l' immaginazione coll' intelletto (4). Prima di essi, qoeste facoltà erano così distinte, che non si potevano confoodere insieme. « Come egli è molto da temere, dice Bossoet, che non si confonda l' immaginazione « coll' intelligenza, convieo notare i caratteri proprî dell' una e dell' altra.

« Vi è, per esempio, grande differenza tra l' immaginare il triangolo e l' inten-« dere il triangolo. Immaginare il triangolo si è rappresentarsene ouo d' una misura

(1) Chap. I, VII. Ove al tempo di Bossnet fosse uscito un uomo di genio, il quale, invece di mutar la via nella quale la filosofia era avviata per opera di Cartesio, avesse prescelto unicamento di farla avanzare per la stessa strada, di ricevere di buon noimn e cooservare lo verità che erano state illustrato, di appurarle, di accrescerne il numero; questi potava a ragion d' esempio qui daro ono sviloppamonto di questa sentenza, chn, senza dipartirla gran fatto da ciò chn si sapeva allora, ma solo collegando meglio e rischiarandn quel sapere, molto incremento avrebbe apportato alla filosofia: ed ecco qual potea essere questo sviluppameoto.

Si definiva l' intelloltn « la facoltà di conoscere il vero ed il falso: » e bono; non restava se non a cercaro cho cosa fosse il vero ed il falso: il ben chiarir ciò che fosse questo, era un arrecare un vaotaggin infioitn alla cognizione filosofica, e ciò far si poteva senza allontanarsi gran fatto, come dissi, dalle ideo già possedute. In fatti como defioiva Bossoet il vero ed il falso? « Il vero, dic' egli ln questo stesso libretto, è ciò che è; il falso è ciò che oon è » (Ch. I, XVI). Il vern adunque, seeoodn Bossuet, è l' ente. L' intelletto dunque non è che la facoltà di percepir l' eoto, secondo Bossoet medesimo: e talo è la defioizione chn io nso frequente. Su questa traccia era necessario occuparsi a dimostrare diligeotemente che il senso non poteva in nessuna maniera percepir l' ente (Ved. facc. 13 e seg. di questo vol.), ma sole le coso chn sonn all' ente accidentali; che quindi questa idea dovea essere io ooi ioserita naturalmeoto (facc. 12. e seg.); che per la percezione dell' ente stesso è che si percepiscono le sostanze; cho quindi ln sostaozo si percepiscono dal solo oostro intelletto (facc. 11 o seg.); che l' idea dell' ente spoglio di tutte lo determioazioni sun che si ricevon pe' sensi, è l' idea universalissima; che da questa idea è che ricevonn tutte le oltre ideo il carattere di universalità; che tutta le idee sonn fornite di questo carattere, e che l' universalità costituisce la natura delle idee (facc. 32 e seg.). Dopo di tutta ciò si sarebbe arrivatn a cooescere e a stabilire che l'intelletto non soln è « ta facoltà del vero e del falso, » ma di più ancora, ch' egli soln è « la facoltà dello idee, » le quali al senso non possono appartenere. In somma si poteva pervenire gradatamente a trarre in luce tutte quelle verità che io ho desideratn e cercato di presentare io questa operetta.

(2) Facc. 23 e seg.

(3) Chap. I, XVI. Quant' era facile da questa dottrina di Bossuet passare a mostrare che tutte le idee haono bisogno di un giudizio per acquistarsi (ove non sieno ingenite in noi)! che quindi conviene cho la prima operazione dell' intelletto sia il giudizio, ma conviene d' altro lato che a questo giudizio preceda un' idea geoerale a noi nota naturalmente, perocchè non si dà giudizio senza un' idea generale! Questo sviluppo, che a quel tempo nasceva spontaneo dalle ideo che si possedevano, riuscirà forse difficile in questo tempo: ad ogni modo questo è ciò che io mi sono ingegoato di fare nel corso di questo volume, e particolarmente facc. 9 e seg., 47 e seg.

(4) Facc. 48 e seg.

« determinata, o con una certa grandezza de' suoi angoli e de' suoi lati; in luogo di « che l'intendere è conoscerne la natura, e sapere in generale che cos' è una figura di « tre lati; senza determinare alcuna grandezza nè proporzione particolare. Così, quan« do s' intende un triangolo, l' idea che se n' ha conviene a tutti i triangoli equilateri, « isosceli, o altri di qualsiasi proporzione; in luogo di che il triangolo che s' immagina « è ristretto a certa specie di triangolo, e ad una grandezza determinata.

« Ma la differenza essenziale fra l' immaginare e l' intendere è quella che viene « espressa nella definizione: è, che intendere non è se non conoscere e discernere il « vero ed il falso; il che non può fare l'immaginazione, la qual segue i sensi » (1).

Alcuni de' filosofi che hanno ridotto l' intelligenza al senso e all' immaginazione, hanno fatto questo argomento: « la tal cosa non si può sentire co' nostri sensi, ovvero non si può immaginare; dunque ella non si può pensare od intendere » (2). In questo modo escludevano dalle cognizioni umane tutte quelle che si rivolgevano sopra esseri spirituali.

La dottrina del tempo di Bossuet all' incontro era questa. « Vi è ancora un' al« tra differenza fra l' immaginare e l' intendere. Ed è, che l' intendere si allarga mol« to più che l' immaginare. Poichè non si possono immaginare che le cose corporali « e sensibili; e all' incontro si possono intendere tanto le cose corporali che le spiri« tuali, quelle che sono sensibili e quelle che non sono tali altresì, per esempio, Dio « e l' anima.

« Per tal modo quelli che vogliono immaginare Iddio e l' anima, cadono in un « grande errore; poichè essi vogliono immaginare ciò che non è immaginabile, cioè a « dire, ciò che non ha nè corpo nè figura, nulla in somma di sensibile » (3).

La sostanza e la natura delle cose non si può sentire, perchè non cade sotto i sensi o l' immaginazione. Quindi i filosofi che ridussero l'intelletto al senso, dissero che noi non avevamo le idee di queste cose (4); mentre prima di esse si sapeva, che le idee di queste cose noi le abbiamo, ma non le immagini o le sensazioni; perchè si distingueva fra il sentire e l' immaginare e l'intendere; e Bossuet pone in questo il carattere distintivo dell' intelletto, « nel conoscere, cioè, la natura delle cose » (5).

Noi abbiamo veduto come d' Alembert riconobbe che la filosofia di Locke aveva ommesso due ricerche importanti, cioè 1.° in che modo noi pensiamo un fuori di noi, 2.° e in che modo noi uniamo in un soggetto solo le varie qualità sensibili da noi percepite (6). Quest' era un fare progredire d' un passo la filosofia di Locke, mostrandone il mancamento; e non è piccolo il merito di d' Alembert nell' indicare quelle questioni.

Prima però di lui, e prima di Locke, quelle due questioni, da quest' ultimo dimenticate, erano state trattate bene o male da Cartesio, il che vuol dire che si conoscevano. Bossuet le conobbe pure, e propone la seconda espressamente in questo modo: « Comechè le sensazioni sieno differenti fra loro, havvi però nell'anima una facol« tà che le unisce. Perciocchè l' esperienza c' insegna che non si forma che un ogget« to sensibile di tutto ciò che ci colpisce insieme, eziandio in sensi diversi, massima-

(1) Ch. I, IX. Lo sviluppo di cui qui era suscettibile la dottrina di Bossuet, sarebbe stato di mostrare come l' intelletto, cioè la facoltà del vero e del falso, era perciò stesso la sola facoltà degli universali; che il senso all' incontro e l' immaginazione non potevano che percepire degli individui in istretto senso, e quindi nessuna relazione generale fra loro, ecc. Ved. facc. 74 e seg. di questo volume.

(2) È in sostanza l' argomento de' Nominali moderni, per negare l' esistenza degli universali, Ved. facc. 88 e seg.

(3) Chap. I, IX.

(4) Ved. facc. 11 e seg.

(5) Chap. I, VII.

(6) Facc. 20.

« mente quando l'impressione ci viene dall'istessa parte. Così quando io veggo il fuo-
« co d' un certo colore, e sento il caldo che mi cagiona; e odo il rombo dell'aria, non
« pure io veggo questo colore, provo quel caldo, odo quel suono, ma io sento queste
« sensazioni differenti come venienti d' un medesimo fuoco.

« Questa facoltà dell' anima, che unisce le sensazioni, od ella sia solamente una
« sequela delle sensazioni, che s' uniscono naturalmente quand' elle s'avvengono insie-
« me, od ella faccia parte dell' immaginativa, — questa facoltà, io dico, checchè ella
« sia, in quanto ella forma un solo oggetto di tutto ciò che colpisce ad un tempo i
« nostri sensi, è appellata senso comune; vocabolo che si trasporta alle operazioni
« dello spirito, ma del quale la significazion propria è quella che pur ora abbiamo
« accennata » (1).

Stewart non s'accorse che la percezione de'rapporti delle cose, come delle loro si-
miglianze, non erano che delle idee generali, e quindi queste non potevano appartene-
re ai sensi, che non s' estendono fuori delle sensazioni corporee ed individuali, ma al-
l'intendimento (2): mentre al tempo di Bossuet già si conosceva perfettamente che la
cognizione de' rapporti e dell' ordine delle cose non poteva essere che operazione del-
l'intelletto. Eccone il documento: « Vi sono degli atti dell'intelletto, che seguono sì da
« presso le sensazioni, che noi le confondiamo con esse, se non istiamo assai bene av-
« visati sopra di noi.

« Il giudizio che noi facciamo naturalmente delle proposizioni e dell' ordine che
« ne risulta, è di questa sorte.

« Conoscere le proposizioni e l'ordine, è l'opera della ragione, che paragona
« una cosa con un' altra, o ne scopre i rapporti » (3).

Di tutto ciò adunque che dello opinioni de' filosofi posteriori a Locke noi abbiamo
in tutto il corso di questa Sezione riandato, che cosa v' ha di solido, e che si possa di-
re veramente un' aggiunta alle cognizioni filosofiche che già si possedevano a quel
tempo?

Non trovo cosa che sia degna di mettere in questo posto (parlando del solo ar-
gomento che noi trattiamo), se non i dubbî mossi da Reid sulla dottrina di quelli che
ammettevano la semplice apprensione per la prima operazione dell' anima. Bossuet
l' ammette pur egli senza difficoltà.

« Intendere i termini (così egli): per esempio » (nelle proposizioni, Dio è eter-
no, l' uomo non è eterno), « intendere che Dio vuol dire la prima causa, che uomo
« vuol dire animale ragionevole, che eterno vuol dire ciò che non ha cominciamento nè
« fine: questo è quanto si appella concezione, *semplice apprensione*, ed è la prima
« operazione dello spirito.

« Può essere ch' ella non si faccia mai al tutto sola, e questo è ciò che fa dire ad
« alcuno ch'ella non sia tale (4). Ma essi non badano, che intendere i termini, è una
« cosa che precede naturalmente l' unirli: altrimenti non si saprebbe che unire » (5).

Al tempo di Locke adunque si possedevano delle cognizioni che non furono dalla
nuova scuola bastevolmente apprezzate; e quindi venner neglette: ed avendo questa
nuova dottrina prevalso, quelle cognizioni via più si perdettero e scancellarono dalla
memoria degli uomini, sicchè presentemente il rivocarle in luce e il persuaderle nuo-
vamente non è piccola fatica, e hanno per avventura faccia di scoprimenti quelle cose
che pur sono assai antiche.

(1) Ch. I, IV. Questa parte poteva ricevere un bellissimo sviluppo, ed è ragione di dire che
in questo argomento i filosofi moderni hanno fatto de' nobili sforzi; da' quali non poco vantag-
gio trarremo nel secondo volume di quest' opera.

(2) Facc. 90 e seg.

(3) Chap. I, VIII.

(4) Vedesi però da questo passo, che anche prima di Reid s' aveva sentore di una tale dif-
ficoltà.

(5) Ch. I, XIII.

Ma onde poi l'incremento della nuova filosofia, onde la dimenticanza di quelle verità che pure allora si conoscevano?

In gran parte dalla negligenza di quegli stessi che quelle cognizioni possedevano: i quali non posero bastevole studio nella nuova filosofia, ed alteramente la disprezzarono: questi furono i Cartesiani, i soli atti ad intendere e giudicare la nuova filosofia di Locke; ma professavano la propria dottrina con ispirito di sistema: quindi la non curanza del crescente lockismo; quindi il propagamento continuo di questo, che presentava pur tanti allettamenti all' amor proprio colla sua superficialità, e alle passioni colla sua sensualità, e tanta forza avea nella gente del mondo che pur allora cominciava a impacciarsi di filosofia, e medesimamente tanta influenza in sulla gioventù, generazione che sopravveniva all' antica, la quale mancava, e mancavan con essa le dottrine che possedeva.

Non sono io solo che traccio questa storia della caduta del cartesianismo in molte buone cose che pur egli insegnava, e più ancora in tante sue buone intenzioni; la cosa si comincia già a conoscere di questi dì; ed ecco come in Francia si descrive quel tramutamento avvenuto in filosofia; e come il lockismo che sopravvenne, si prese e continuò all' addentellato di una filosofia antica de' sensi, che era già prima stata vinta dal cartesianismo stesso, ma che pur conservava e conserva mai sempre nella umana società più che non sarebbe bisogno de' pratici suoi seguitatori.

« Nella lotta che si levò, così scrive il *Globo*, tra il materialismo e lo spiritualismo al tempo di Cartesio e di Gassendi, lo spiritualismo trionfò in questo senso, che, dopo Cartesio, la dottrina sua continuò ad essere rappresentata in Francia da una serie non interrotta di filosofi fino alla metà del secolo decimottavo, mentre quella di Gassendi fu abbandonata da' metafisici. Ma quest' ultima (1) conservò de' partigiani fra gli uomini di mondo, e, dopo Bernier, Molière e Chapelle, può seguirsi la traccia sua fino a Voltaire. In questa scuola di uomini piacenti e voluttuosi, le tradizioni d'epicureismo pratico e d' incredulità religiosa si custodirono meglio che i dogmi metafisici del materialismo: non facevasi caso del principio della sensazione appresso Ninon de l'Enclos; e già da troppo tempo la filosofia di Gassendi era morta in Francia fra' suoi stessi discepoli, quando la traduzione del libro di Locke venne a ravvivarla. In quel tempo non v' avea in questo paese altro quasi che Cartesiani che fosser capaci d' intendere il *Saggio sull' intelletto*; ma preoccupati essi delle loro vecchie idee, furono appunto i soli che non consentirono d'esaminare quel libro. Quelli che abbracciarono la novella dottrina, gente poco al fatto delle metafisiche questioni, sbagliarono il vero spirito di quella; e mentre Berkeley ed Hume deducevano da essa in Inghilterra con rigoroso ragionamento lo spiritualismo, Condillac in Francia vi trovava il materialismo. » (2)

Il disprezzo che mostrò Locke per Cartesio, l'avea mostrato Cartesio pe' suoi predecessori (3): con questo disprezzo orgoglioso, i filosofi non fanno che un far perdere

(1) Ancor meglio s' avrebbe potuto dire ciò della filosofia di Hobbes, che nacque prima, e morì dopo Gassendi, e visse molto in Francia.

(2) 3 gennajo 1829. Per altro la filosofia di Locke doveva necessariamente produrre questi due opposti sistemi: perocchè ella contiene tanto i semi del materialismo, che quelli dell' idealismo. La *riflessione*, facoltà ammessa da Locke, che avrebbe potuto salvare la sua dottrina dal degenerare nel materialismo, vi è troppo superficialmente introdotta: vi è introdotta senza che Locke medesimo ne intendesse la natura, come ho fatto vedere più sopra.

(3) Convien confessare che la nazione dove meno rimase spezzato il filo delle idee tradizionali si fu l' italiana, mercè i grandi principî del Cristianesimo che vi si sono, per così dire, inviscerati. Quindi noi vedemmo, le novità di Locke aver trovato subito in Italia una dignitosa opposizione in Paolo Doria, quelle di Cartesio una simigliante in Giovambattista Vico. Questi due grand' uomini avrebbero salvata l' Italia da molti traviamenti, se non si fosse messo in lei l' amore non tanto del nuovo quanto dello straniero: non una filosofia, ma un partito prevalse: sciaguratamente fu un partito anti-sociale e anti-religioso. Ma il secolo XVIII è passato; e il presente gli ha cominciato un severo giudizio.

al genere umano delle preziose cognizioni ch' egli possiede, un farlo sempre rimbambire, e ricominciare lavori a cui avea già posto mano e molto innanzi portatili, un fargli quindi gittare tempo infinito, ed uno stancar finalmente la sua pazienza infastidendolo della stessa filosofia che i filosofi rappresentano. Veramente lo spirito filosofico non può essere giammai esclusivo ed individuale; egli è uno spirito conservatore, imparziale e pieno: egli riceve con rispetto le tradizioni del genere umano, e de' particolari sapienti: egli non è, in una parola, lo spirito vano del mondo; è lo spirito stesso del Cristianesimo, applicato allo studio e alla meditazione delle naturali verità.

SEZIONE QUARTA

TEORIE FALSE PER ECCESSO, CIOÈ PERCHÈ ASSEGNANO ALLE IDEE UNA CAGIONE SOVERCHIA.

Fin qui io ho favellato de' sistemi di que' filosofi che non ci hanno saputo indicare una cagion sufficiente del fatto delle idee. Ora debbo parlare di quelli che hanno assegnato alla spiegazione di questo fatto rilevantissimo una cagione soverchia. I primi, avvisandosi di spiegare l'esistenza delle idee troppo più agevolmente che fare non si poteva, hanno dato a vedere manifestamente di non esser penetrati abbastanza dentro a quella difficoltà che rende questo problema filosofico tanto difficile e forte (1): i secondi, traendo fuori delle laboriose invenzioni per superarla, mostrarono certo d'averla assai bene veduta, ma non furono così felici, che riuscissero a rinvenirne la più semplice e più naturale soluzione. Sì l'una che l'altra di queste due classi di filosofi mancarono nel metodo; i primi contro l'uno de' due principî da me assegnati al medesimo, i secondi contro l'altro (2); cioè i primi mancarono di difetto, di eccesso i secondi. Tra questi, innanzi a tutti gli altri, mi si offre un rarissimo ingegno, Platone.

CAPITOLO I.

PLATONE E ARISTOTELE.

ARTICOLO I.

Difficoltà del problema dell' origine dell' idee proposta da Platone.

Platone vide e sentì bene addentro la difficoltà che incontra chi prende a spiegare con un ragionamento esatto la generazione delle nostre idee.

Per accertarcene, basta richiamarci alcuno de' molti passi che si trovano ne' suoi bellissimi dialoghi, ne' quali la difficoltà da me proposta circa l'origine delle idee viene presentata in modo luminoso, e poco dissimile in sostanza da quello, nel qual io la ho esposta.

Ecco uno de' passi più celebri al nostro uopo.

Menone di Tessalia, amico di Aristippo Larisseo, e seguace della filosofia prosontuosa de' sofisti tessali, si fa a ragionare con Socrate, che professava di non saper nulla, fuori per avventura questo solo, di far osservare altrui le difficoltà che contenevano in sè le questioni filosofiche anche più ovvie; e qui ben presto corre in mezzo il nodo della difficoltà di che favelliamo. Il dialogo che succede fra Menone e Socrate è il seguente.

Avendo questi detto di non saper la definizione della virtù, ma di volerla investigare, Menone gli fa la seguente obbiezione: « In che modo vorrai tu, o Socrate, ri« cercare ciò che al tutto ignori? come ti puoi tu rappresentar ciò che ricerchi, se al

(1) Sezione II.
(2) Sezione I, cap. I.

« tutto nol conosci? o se tu ti abbatti per avventura in questa cosa da te cercata, onde « riconoscerai esser dessa quella appunto che cerchi, perfettamente sconoscendola? » A cui Socrate rispondendo, fa rilevare tutta la forza dell' obbiezione, probabilmente non sentita da Menone stesso: « Intendo il tuo pensiero, o Menone, egli soggiunge. « Ma t' accorgi, di grazia, che argomentazione pervicace abbi tu pur ora recato in « mezzo? cioè, tu vieni con questo a dire, che l' uomo non può far ricerca nè di ciò « che conosce, nè di ciò che ignora. Di vero, se già lo conosce, non ci ha nopo ricer« ca. Se non lo conosce, nol potrà investigare giammai, perch' egli pur non sa che « cosa si voglia investigare. » (1)

Questa difficoltà in fatti era fortissima: e a chi consideravala con attenzione, essa dovea mostrar la necessità che v' è, in qualunque ricerca, di conoscere in parte la cosa cercata, ed in parte di non conoscerla: giacchè se non la si conoscesse menomamente, non si potrebbe far di lei veruna ricerca; conciossiachè è assurdo, che altri cerchi e non sappia punto nè poco che cerchi; nè il nostro desiderio può recarsi in un oggetto compiutamente ignorato; nè la nostra azione può tendere in un oggetto di tal fatta, che per noi non esiste, poichè ci è intieramente incognito. D'altro lato, se si conoscesse pienamente quel vero che si ricerca, nol si cercherebbe in modo alcuno, perocchè la nostra mente già lo possederebbe.

La riflessione adunque che faceva Menone, e di cui Socrate volle rilevare avvedutamente tutta la forza, era solida, e conduceva a questo risultato: « L' uomo colla sua mente non può ricercare nessuna cosa, la quale non gli sia parte incognita, e parte cognita. »

Si osservi prima di tutto la diversità che passa fra il cercare qualche cosa reale per averla, e il cercare qualche verità per conoscerla.

Quando si cerca un amico smarrito in fra la calca del popolo, od un arredo dimenticato in qualche angolo della casa; allora la difficoltà proposta non ha luogo. L' amico o l' arredo si può conoscere perfettamente, e tuttavia ricercarlo. Il discorso di Menone cade sopra le verità che si investigano, che è quanto dire, che si cercano per conoscerle: il possederle, qui non è cosa distinta dallo stesso conoscerle, ma è il conoscerle medesimo: quindi ha origine la difficoltà di spiegare come si possano cercar quelle verità senza conoscerle, o conoscendole, a qual fine si cerchino.

In somma, un simigliante discorso conduceva ad ammettere qualche cosa in mezzo, fra il conoscere perfettamente, e il perfettamente ignorare: e in questa cognizione media della cosa cercata, in questa cognizione mista di luce e d' oscurità di tanta luce che basta a far riconoscere ciò che si cerca, e ravvisare la cosa cercata quando ad essa l' uomo si scontra, e di tanta oscurità che rende necessario di ricercar la cosa per poter dire con verità di conoscerla, doveva consistere la soluzione di tale difficoltà.

(1) S. Agostino tratta sottilmente questa difficoltà nel lib. X della Trinità e conchiude: « *Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim jam genere notum habet quod amat, idque nosse expedit etiam in aliqua re singula; vel in singulis rebus quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amorem.* » Questa seconda via, per la quale desideriamo talora di conoscere ciò che è incognito, suppone in lui sviluppo di facoltà e cognizioni acquistate. Ma la prima via per la quale desideriamo di conoscere in particolare ciò che conosciamo *in genere*, può condurci fino all' origine di tutte le nostre cognizioni; il che si farà chiaro più innanzi.

ARTICOLO II.

Soluzione platonica della difficoltà.

Socrate in fatti, per trarsi d' impaccio, ricorse appunto ad una scienza di mezzo, e la trovò in una cognizione da noi dimenticata nascendo.

Per render probabile la sua dottrina, egli si appoggiava ad un fatto: cioè al fatto, che esiste talora nell' uomo una cognizione, senza ch' egli se ne ricordi, e quasi direbbesi assopita: la quale si sveglia e si richiama in atto, immantinente che gli oggetti della medesima sieno presentati di nuovo alla nostra attenzione. Allora l' uomo si risovviene di averli altre volte conosciuti; il che è un dire, che li riconosce per quelli appunto che aveva smarriti nella memoria, nella quale altre volte erano stati ricevuti. Ora Socrate applicò l' osservazione di questo fatto, che accade giornalmente a ciascuno, alla difficoltà propostagli; e credette di aver con esso trovata una sufficiente spiegazione della medesima. Il suo ragionamento per tal modo riducevasi a questo: « Io osservo che v' ha una scienza nell' uomo obliterata, ed una scienza attualmente presente nella memoria. Di questa non si può dare ricerca alcuna, perchè attualmente la conosciamo: ma possiamo bene investigar quella prima, perchè ci rimane una rimembranza generale di essa, la quale, se non ci appaga, ci basta però per guidarci ad investigare più pienamente ciò che dalla nostra memoria fu scancellato, e a far risuscitare in essa quegli spenti vestigi. Se adunque questo ci avviene giornalmente, or supponiamo di portar con noi fino dalla nostra nascita, una cognizion delle cose non attuale, ma solo in potenza simile a quella che ha l' uomo allorchè, dopo avere appreso alcuna cosa, l' ebbe dimenticata, ma non tanto che, rappresentandogliela, non gli sovvenga d' averla pur altra volta avuta. Con questa sola supposizione, la quale s' appoggia ad un fatto della comune esperienza, si rende chiaro siccome l' uomo fino dai suoi primi momenti dimostri un desiderio vivissimo che lo sospinge dietro alla ricerca delle verità, e com' egli ritrovandole, le riconosca per quelle ch' egli avidamente ricerca, e se n' appaghi siccome dell' oggetto appunto de' suoi desideri. »

Questa ipotesi che proponeva Socrate, era, non ha dubbio, ingegnosamente trovata, e soddisfaceva a pieno alla difficolà recata in mezzo da Menone. Ma non si fermava qui quel solenne dialettico: e la spiegazione proposta, veniva da lui rinforzata con delle altre osservazioni, con degli altri fatti.

Una di queste osservazioni era quella del giovanetto non ancora istruito dagli uomini in qualche disciplina. Egli faceva venire a sè un di questi giovanetti, e avvedutamente l' interrogava per modo, che quella serie d' interrogazioni ben connesse insieme, traeva naturalmente dalla bocca di lui delle verità geometriche, prima facili, e poi anche difficili. Con questo metodo, tenendosi Socrate al semplice interrogare, poteva dir con verità di non insegnar mai nulla al giovanetto; perocchè veramente egli non gli diceva mai: la cosa è così; ma ciò lasciava dire a lui medesimo; ed egli si contentava di fargli l' interrogazione senza più. Del quale esperimento conchiudeva che, traendo in tal modo dalla bocca del giovane delle verità che quegli non avea pur mai udite da uomo alcuno, conveniva dire: che quel fanciullo aveva quelle verità in sè medesimo: ma che, essendo in lui da prima in un cotale stato di assopimento, null' altro si richiedeva, fuor solo che alcuno lo scuotesse, e conducesse la sua attenzione di bel nuovo in su quelle verità quasi abbandonate e dimentiche, e così lo aiutasse a rivocarsele nella memoria.

E il fatto che Socrate proponea da spiegare, certo non poteasi negare da chicchessia; perocchè 1.° era verissimo che il giovanetto non avea imparato da alcun uomo quelle verità che proferiva, 2.° ed era altresì verissimo ch' egli, venendo interrogato in acconcio modo, sapea trovar da sè quelle verità, senza che nessuno del mondo gli dicesse affermatamente, che quelle cose stavano così.

Ora poi chi attentamente considera il fatto che propose Socrate da spiegare, vedrà che, in altre parole, si riduce al seguente.

Il giovanetto, quand' io lo interrogo con una serie d' interrogazioni acconce all' uopo, mi risponde bene anche sopra ciò che non gli fu detto da uomo vivente: dunque questo giovanetto possiede (ecco l' unica conseguenza rigorosa che indi si potea cavare) la facoltà di giudicare. Il fatto di Socrate si riduce dunque a spiegare come l' uomo abbia in sè la facoltà di giudicare, cioè la facoltà d' aver de' giudizi anche sopra ciò che viene a cader per la prima volta sotto i suoi sensi, sopra ciò che mai egli pria non conobbe.

Per ispiegar questo fatto, o convien dire, che i giudizi sopra quelle cose sieno stati a lui comunicati da altri uomini, il che è escluso dall' ipotesi, o pure che egli ha, nascendo, qualche cosa dentro di sè, ond' egli può attignere que' giudizi (1), e in somma, secondo la frase di Agostino, ha un *naturale giudicatorio* (2). Ora Socrate, per ispiegar questo fatto, pone che que' giudizi o quelle verità sieno esse medesime innate, ma obliterate: ed in questo modo, coll' ammettere innate le idee a cui que' giudizi si riferiscono, spiegava, se non vera, certo pienamente, un fatto così singolare.

ARTICOLO III.

La difficoltà veduta da Platone, è nella sostanza la difficoltà stessa da me proposta.

Or bada: la difficoltà incontrata da Platone nello spiegare l' origine dell' idee, non è essa appunto la medesima che fu da me proposta, e che, ridotta agli ultimi suoi termini, si riduce a dimandar finalmente, « come sia possibile nell' uomo la facoltà di *giudicare*, giacchè le idee acquisite non s' acquistano che mediante un giudizio? »

La differenza sola fra il modo ond' io ho proposta la difficoltà, e il modo onde l' ha proposta Platone, sta nell' essermi io ristretto a dimandare la spiegazione del primo fra tutti i giudizi, che fa l' uomo quando prima adopera le sue facoltà intellettuali; mentre Platone propose la difficoltà, troppo più estesamente, sembrando a lui che la difficoltà stessa sussista per tutti i giudizi anche posteriori al primo.

E ciò nacque, per non aver Platone bene osservato la connessione che hanno in fra loro le idee, o le verità, e perciò stesso i giudizi. Io fo osservare, che questa connessione è cotale, che, quando altri sia giunto a spiegare il primo de' giudizi che l' uomo fa, tutti gli altri da quello dipendono interamente, e non ammettono più difficoltà alcuna. In fatti, il nodo della questione sta tutto in sapere, come si può fare quel primo giudizio col quale s' acquista la prima idea (giacchè ogni idea acquisita è l' effetto d' un giudizio), ove non s' abbia qualche idea precedente non acquisita. Ma dove supponiamo un' idea sola precedente e innata, la possibilità del primo giudizio è spiegata: e medesimamente rimane spiegata la possibilità d' acquistare altre idee, le quali servono ad altri giudizi, e via così: in somma, allora si vede nell' uomo come esista la facoltà di giudicare, che è una medesima colla facoltà di ragionare.

Ma di questo difetto nel ragionamento di Platone, più ampiamente ragioneremo. Or mi cale che il lettore osservi, quanto bene Platone s' accorse, come tutta la difficoltà nello spiegar l' origine delle idee consiste alla fine in ispiegare l' esistenza in noi di una potenza capace di produrle, cioè nell' impossibilità d' immaginare la ragione priva d' idee.

Per convincersi maggiormente, che l' ateniese filosofo sentì assai bene questa difficoltà, si consideri com' egli seppe conoscere la natura del pensiero. Il faceva consister

(1) Un giudizio non è che una proposizione interiore, un' affermazione.
(2) *De libero arb.* II, x.

tutto in far de' giudizi o de' ragionamenti con noi medesimi: « Per me, il pensiero, « egli dice nel *Teeteto*, è il discorso che lo spirito tiene a sè stesso. » Per questo la ragione, o la facoltà di pensare, veniva da Platone chiamata anche *discorso* o *parola*; nè solo in Platone, ma questo valore della parola greca λόγος era intimo nella greca favella; e sembra esser un sentimento del senso comune il concepir in tal modo il pensiero umano; e se fosse necessario, non sarebbe difficile a dimostrare, che tal maniera di concepirlo non pur era de' popoli greci quando cominciarono a filosofare, ma veniva da una tradizione antichissima, e comune a tutti gli orientali. Nè v' è cosa più vera e più naturale, che il concepir l' uomo che pensa, come quello che dice qualche cosa a sè stesso, che pronuncia una parola. Il dire poi qualche cosa a sè stesso, il pronunciare una parola interiore, non è che fare un giudizio, non è che un affermare o un negare a sè stesso qualche cosa. Il pensiero adunque comincia con un giudizio: un giudizio è il primo atto che fa l'uomo colla sua facoltà di pensare: con un giudizio è che l' uso della ragione si schiude; e l' errore fondamentale delle Logiche e delle Psicologie moderne è di mettere nel primo luogo le idee acquisite, e di parlare delle facoltà di formarsi le idee come anteriore, e indipendente dalla facoltà di giudicare (1).

(1) Un sintomo dell' errore che talor s' asconde in una dottrina ricevuta, si è l' incertezza del parlare degli scrittori, o la sollecitudine eccessiva di giustificarla mediante alcune sottilità d' ingegno. Ciò mostra la lor titubanza, o come nel fondo della loro coscienza mormori una voce che li avvisa dell' errore nascosto, il quale, se a lei avessero cuore di porger gli orecchi, ritroverebbero.

Non c' è forse dottrina filosofica più ricevuta di quella che mette le operazioni dell' intelletto umano nell' ordine seguente: 1.° idea, 2.° giudizio, 3.° raziocinio; e non ce n' è forse altra, nell' esposizione della quale si trovi, leggendo gli autori, il sintomo indicato più manifesto.

Ho fatto già osservare, come al tempo di Bossuet vi erano alcuni che dubitavano della giustezza di quell' ordine (facc. 309); e come Fortunato da Brescia (facc. 31, 32), per evitare la difficoltà che pur sentiva averci in tal dottrina, ebbe la prudenza d' aggiungere alla definizione dell' idea espressamente la clausola, « ch' essa, per esser tale, non dovea contenere alcun giudizio: » quasichè l' idea potesse cessare dal racchiudere ciò che realmente racchiude, perchè un filosofo caccia quanto racchiude fuor dalla definizione ch' egli ne dà.

Poichè tutti questi segni che danno gli autori d' essersi accorti, degli errori, sono preziosi; conciossiachè convertono i filosofi che hanno sbagliato in altrettanti testimoni della verità, e fanno vedere quanto esteso sia il dominio di questa sopra gli uomini; gioverà ch' io accenni qui lo sforzo che fece il Wolfio per conservare alle *nozioni* il posto che vien loro comunemente assegnato, facendole costituire la prima operazione dell' umano intelletto.

Il Wolfio non sentì la forza della sentenza di Platone, che « il pensiero non è che un discorso interiore. »

Egli dunque distinse fra la nozione pensata solamente dall' intelletto, che chiamò *cognizione intuitiva*, e la nozione stessa espressa con parole o con segni, che chiamò *cognizione simbolica*. E disse, che « nella *cognizione simbolica*, la prima operazione dell' intelletto (la nozione colla semplice apprensione) si confondeva colla seconda » (*Psycol. Ration.* § 398); ma che così non avveniva nella *cognizione* puramente *intuitiva*. Questa distinzione non è che un effugio della difficoltà. Poichè, quando io esprimo in parole una nozione, ond' è che io debbo esprimerla colla forma di un giudizio? Sono io costretto ad esprimere nelle parole più che non si contenga nelle idee? In tal caso, se nelle parole io metto qualche cosa che nelle idee non si contiene, io vengo ad adoperar de' vocaboli privi di significato (cioè di corrispondenza nella mente); e questo sarebbe cadere in un assurdo *nominalismo*. A ragion d' esempio, volendo io esprimere la mia nozione del triangolo, dirò: « il triangolo *È* una figura di tre lati. » Ora il verbo *E*, che esprime l' esistenza possibile del triangolo, non è già una mera parola, ma ha qualche cosa di corrispondente nella mia mente, la nozione stessa percepita come cosa diversa da me.

Ma, dice il Wolfio, « il vocabolo *È* non indica solamente che si riguarda il triangolo come un cotal soggetto, ma ben ancora esprime la inesistenza de' tre lati in questo soggetto. « Ora la cognizione semplicemente intuitiva non considera questo nesso: con essa si rappresentano quelle qualità che in qualche cosa si trovano, come diverse fra sè, e diverse dalla cosa « nella quale stanno (*Psyc. empir.* § 331). All' incontro nella *cognizione simbolica* forz' è espri-

Che se il giudizio è la prima operazione dello spirito nostro, e se perciò questa operazione non fu preceduta da un'altra colla quale noi ci siamo potuti acquistar delle idee; forz'è convenire, che è necessario d'ammettere precedente al giudizio qualche cosa d'innato che renda possibile il giudicare, questa prima operazione del nostro spirito.

« merle congiunte ed inesistenti nel soggetto: questa dunque inchiude un giudizio, ma non « quella. »

Su questo ragionamento di Wolfio mi si permetta di fare le seguenti osservazioni:

1.° Nego che il vocabolo *E* abbia, nella proposizione arrecata, quella forza che gli attribuisce. La proposizione « il triangolo è una figura di tre lati » equivale perfettamente a quest'altra « ciò che io concepisco e che chiamo colla parola *triangolo* è una figura di tre lati. » Il verbo *E* adunque non esprime che l'esistenza della nozione del triangolo nella mia mente, senza portare la menoma alterazione nella stessa nozione che è espressa tutta tale e quale sta nella mia mente, colle parole « figura di tre lati. » Se all'incontro io dicessi: « questa figura che penso *ha* tre lati; » in tal caso il verbo *ha* esprimerebbe l'inesistenza de' tre lati nella figura pensata; ma il verbo *E* a questa inesistenza punto non si riferisce.

2.° Wolfio dice che nella cognizione intuitiva si percepiscono le qualità della cosa tutte in separato fra loro e in separato dalla cosa stessa. È egli ciò possibile? avviene egli così nella prima nostra cognizione delle cose? non sembra anzi il contrario, cioè che prima noi percepiamo la cosa fornita delle sue qualità, e poi coll'astrazione dividiamo tutte queste cose e le consideriamo a parte a parte? L'esperienza mi sembra che attesti essere in questo secondo modo la nostra cognizione prima delle cose. Ma di più, io ho già dimostrato (facc. 15 e seg.), che non sarebbe possibile il contrario; perciocchè nella nostra prima cognizione è al tutto impossibile che noi percepiamo intellettualmente gli accidenti senza il soggetto nel quale esistono. Altro è del senso, il quale percepisce i soli accidenti; e forse è venuto in questo errore il Wolfio per non avere abbastanza distinti i caratteri della *sensazione* dai caratteri dell'*idea*, sebbene egli stabilisca l'*universalità* delle nozioni, che sono l'oggetto, secondo lui, della prima operazione intellettuale; dalla quale nota di universalità gli dovea certo esser facile a formarsi il più esatto concetto della cognizione intellettiva, e discernerla egregiamente dalla sensibile. Ma rispetto alla cognizione intellettiva, di che parliamo, dico che è impossibile che prima noi concepiamo l'accidente in separato dal soggetto, e che poi ad esso l'uniamo, come vuole il Wolfio. In fatti, percependo noi l'accidente di un soggetto, o noi sappiamo già fino dal primo istante, ch'egli è un accidente, e in tal caso lo concepiamo in relazione col suo soggetto; ovvero non lo sappiamo, ed in tal caso noi formiamo un soggetto dell'accidente stesso, cioè lo concepiamo come cosa che sta da sè, e che ha perciò un *essere* ed un *modo di essere*; ciò che è tuttavia pensare un *soggetto* (ente), ed un *predicato* (modo di quell'ente immaginato). È dunque impossibile ciò che il Wolfio mette per base della sua dottrina.

Ma io posso provare la stessa cosa pur coll'esame delle parole del Wolfio. Come definisce egli la prima operazione dell'intelletto? « *Prima intellectus operatio*, dice, *est plurium IN « RE UNA singillatim facta repraesentatio* » (*Psyc. Empır.* 330). Ora egli ci mette quel *singillatim* per indicarci che noi percepiamo parte a parte tutte le qualità della cosa della quale abbiamo l'idea. Lasciamo stare che questa percezione successiva di più qualità che nella cosa si trovano, non può essere la prima operazione intellettiva, perocchè è piuttosto una serie di operazioni intellettive. Dico solo, queste varie qualità dove le percepiamo noi? *In re una*, ci dice il nostro filosofo: tutte nella cosa della quale abbiamo l'idea. Dunque, dico io, non le percepiamo in sè, dalla cosa divise, ma bensì come qualità o parti alla cosa appartenenti, e che nella cosa esistono, e non fuor dalla cosa. Non è questo uo attribuirle tutte alla cosa stessa? non è un implicito giudicare, che a lei appartengono? Il percepir noi quelle condizioni, o parti o qualità per singolo, come vuole il Wolfio, non farebbe che render ciò che dico più manifesto; perciocchè vorrebbe dire, che di ciascuna noi facciamo un particolar giudizio interno, col quale alla cosa a cui appartiene noi la attribuiamo.

Ma io non dimando tanto al Wolfio; nè ricevo ciò ch'egli mi largheggia con tanto favore della mia causa. Io mi ristringo a dire, che tutte le qualità qualunque sieno, o percepiscansi unite o pur divise fra loro, esse si percepiscono sempre colla prima operazione del nostro intelletto, in un soggetto o reale, o immaginario, o meramente possibile, e quindi che in quella prima operazione intellettiva, noi percepiamo sempre due cose, 1.° un essere (soggetto), 2.° un modo di essere (predicato): e queste due cose le percepiamo insieme. Havvi dunque sempre in questa prima operazione compreso un giudizio.

Per le quali cose la distinzione inventata dal Wolfio fra la *cognizione intuitiva* e la *cognizione simbolica*, per difendere l'ordine ricevuto delle operazioni intellettuali, non è punto solida; ma è una di quelle sottigliezze che mostrano, per la loro vanità, la debolezza della dottrina che si è creduto abbisognare di loro per sostenersi.

Il sistema di Platone vale a sciorre la difficoltà proposta, ma insieme pecca di superfluo.

Platone adunque avea sposta la difficoltà di cui parliamo, in un modo troppo esteso, come accennammo.

Egli dovea star contento a dimostrare, che il primo atto della facoltà di ragionare era un giudizio: perchè l' acquisto di un' idea qualunque non è una semplice passione de' nostri sensi, ma è un' azione della nostra mente, è una parola che diciamo a noi stessi è il giudizio in somma che formiamo sopra le nostre sensazioni, col quale pronunciamo che cosa sia la sensazione sofferta, e la cagione prossima della medesima. In tal caso egli poteva poscia provare, che a formare quel primo atto, mediante il quale acquistiamo la prima idea, ci era necessario d' avere anteriormente qualche prenozione, della quale noi ci servissimo quasi di regola in quel giudizio; giacchè il giudicare non è che l' applicare una qualche regola alla cosa che si giudica.

Ma in vece di ciò, Platone spinse più in là del giusto la difficoltà; ed in luogo di ascendere al primo giudizio, che fa l' uomo nello sviluppo delle sue facoltà intellettive, e cercar la ragione di quello; giacchè gli altri tutti, quello posto, sono facilmente spiegati; egli s' avvisò che in tutti i giudizî la medesima difficoltà trovar si dovesse; giacchè egli diceva: « Quando l' uomo giudica da sè medesimo d' una cosa, egli viene a conoscere col suo solo giudizio una verità che prima non conosceva. Ora se quella verità, che prima non conosceva, da sè medesimo egli ritrova; come la riconosce egli per verità, come la distingue dalla falsità? Ciò non può avvenire se non per questo, ch' egli abbia già precedentemente in sè medesimo il tipo di quella verità da lui ricercata, al qual tipo raffrontando quella che incontra, la riconosca per quella verità ch' egli ricerca. » In tal modo ammetteva ingeniti i tipi di tutte le verità; il che è quanto dire, ammetteva le idee innate in noi stessi, ma offuscate, come dissi, e coll' aiuto de' sensi, che percepiscono le cose esterne quasi copia e similitudine di quelle idee, poscia ravvivate e rischiarate.

Il difetto pertanto di un tale ragionamento, per dirlo con altre parole, ma che vengono a quel medesimo che di sopra ho notato, consisteva a non osservare, che quando io giudico di una cosa, è bensì vero che io acquisto col mio giudizio una nuova verità; ma perchè ciò io consegua, non è necessario che io abbia il tipo particolare in me stesso pur di quella verità che in giudicando mi procaccio, ma basta che io m' abbia un tipo, a cui raffrontando le varie sentenze che posso portar sulla cosa, distingua fra tutte quale sia la vera e quale la falsa. Non ho bisogno di riconoscer quella verità nuova, che col giudizio io scopro, per una particolar verità da me precedentemente segnata; ma per verità: perocchè altro non cerco, in qualunque cosa, che di giudicar ciò che è vero (1). Non ho adunque bisogno d' aver in me ingeniti tanti tipi

(1) Quando io cerco, a ragion d'esempio, le proprietà del fluido elettrico o magnetico, io non so, a dir vero, quali saranno; ma per conoscere (quando io lo avrò trovato) che sono quello che io cerco, basta che io, trovandole, sappia assicurarmi ch' esse sono le *vere*; perchè io so, all' istante che lo conosco vere, che sono appunto quello che lo cerco, giacchè io non cerco che la verità, qualunque questa si sia. Debbo dunque avere in me la facoltà di distinguere il vero dal falso, o sia debbo preconoscere la *verità*, per conoscerla ne' suoi atti particolari, ovecchè io la trovi; e il preconoscere la verità è il medesimo, che l' averne l' esemplare in me medesimo, a cui raffrontando le diverse opinioni, io possa conoscere quale fra tutte sia conforme ad esso e perciò sia vera, quale sia difforme e perciò sia falsa. Di vero, se io non avessi in me stesso già precogniti i caratteri distintivi della verità; quand' ella mi si presentasse, io non la potrei mai conoscere per verità; e perciò mi mancherebbe la facoltà di discernere la verità dalla falsità. Ora il possedere io nella mia mente i caratteri distintivi della verità, non è altro che il

quante sono le idee che giudicando io mi procaccio: ho bisogno solo di avere il tipo della verità in genere, tipo, a cui confrontando qualunque sentenza sopra qualunque cosa, io possa discernere in tutte la verità dall' errore, la verità, dico, che in quanto è tale, ha una stessa faccia dovunque. E così Platone venia condotto ad una soluzione

conoscere com' ella sia, l'averne in somma presente, per così dire, la fisonomia, un qualche tipo, in una parola, l' esemplare, la prenozione, la forma. Egli è questo solo che riesce concludente la osservazione di Platone: conclude a dover ammettere presente all' uomo la faccia genuina della verità, perchè altrimenti egli non potrebbe fare nessun giudizio (e io dimostrerò che questa faccia e tipo primitivo non è altro che l'idea innata dell' ente, UNICA FORMA DELLA RAGIONE): ma non conclude punto a dover ammettere nell' uomo tanti tipi, quanti sono i giudizi, o le idee che acquista con que' giudizi: giacchè una volta ch' egli abbia in sè stesso il segno al quale conoscer possa la verità e l' errore, sta in lui poi l' applicarlo ad infinite cose, a tutte le cose ch' egli vuole; egli ha da quel punto la facoltà di giudicare, la potenza di discernere e di godere il vero, che dovunque ha un medesimo volto: in una parola, allora è in suo potere il giudicare delle cose, perchè n' ha la regola: una regola sola basta per tutte, perchè in tutte egli non cerca mai che una cosa sola, ciò ch' è vero e ciò ch' è falso.

E se vogliamo analizzare vie meglio l' osservazione del greco filosofo, le ricerche che noi possiamo istituire son di tre specie. 1.° Talora noi cerchiamo e apprendiamo delle verità, qualunque siano, secondo l' occasione che ci viene di usare della ragione; 2.° talora noi cerchiamo delle verità nuove, appartenenti ad una cosa già da noi sotto altro aspetto conosciuta; 3.° talora finalmente noi cerchiamo delle verità che sono già inchiuse in qualche idea, senza che noi ci abbiamo fatto riflessione, nè che le abbiamo percepite distintamente ed isolatamente.

Noi facciamo questa terza specie di ricerche ogni qual volta prendiamo ad analizzare qualche idea: allora noi non aggiungiamo nulla alla materia delle nostre cognizioni: noi non facciamo che cercare di possedere scomposto e diviso quello che già possedevamo prima composto ed unito: noi aumentiamo solo la cognizione *riflessa*, mentre avevamo la cognizione intuitiva e *spontanea*. In questo genere di ricerche noi indaghiamo quello che sappiamo in un modo, per saperlo in un altro modo: giacchè il sapere in questa seconda maniera, il sapere analizzato e distinto, ci giova a diversi usi, a' quali non ci può giovare il sapere sintetico ed indiviso. Sopra questo genere di ricerche non può cadere adunque il ragionamento istituito da Platone, perocchè non si tratta di scoprire una verità interamente nuova, ma di trovar le parti, per così dire, di un tutto già conosciuto.

Che se vogliamo considerar le parti di questo tutto come delle verità nuove nella loro forma di parti, in tal caso questa terza specie di ricerche si può ridurre e classificare sotto la seconda.

La seconda specie di ricerche è quando cerchiamo una cosa perfettamente da noi ignorata in sè stessa, ma che si riferisce però ad un'altra da noi conosciuta. Se io, a ragione d' esempio, voglio misurare la gravità specifica di diversi corpi, io vado a ricercare una cosa che ignoro perfettamente; ma non ignoro mica i corpi, a cui appartiene questa gravità, e non ignoro che cosa sia la gravità in genere. Quando adunque io ritrovo con degli esperimenti la gravità che ricerco, allora, sebbene io non conoscessi prima quanta ella fosse, tuttavia ho benissimo il modo di conoscere ch' essa gravità è quel vero che io ricercava, perchè io conosceva i corpi a cui quella gravità doveva appartenere. Questa relazione della gravità ricercata co' corpi, mi determina e fissa per sì fatto modo ciò che ricerco, che quand' anche io nol conosca prima, appena però che io il ritrovo, riconosco esser desso quello che cerco. Così si danno più determinazioni esterne che segnano ed indicano la cosa per sì fatto modo, che non si può scambiarla con altre, quando si trova, anche senza conoscerla. Poniamo, se uno mi dice: l'uomo che io saluterò è quello che voi dovete prendere; io non ho più bisogno di conoscer colui di faccia, per non isbagliare, mi basta che lo riconosca col segno datomi, perchè il segno lo determina indubitatamente. In questo genere adunque di ricerche, quand' io cerco una verità, e la ritrovo, io la riconosco per quella che viene da me cercata, non perchè io conoscessi lei stessa già prima, ma perchè io conosceva una relazione ch' ella avea con qualche cosa già prima a me cognita, la quale relazione mi vale d' un segno a riconoscerla, purchè sia una relazione bene determinante. Così tutti i problemi d' algebra che si dicono determinati, mi conducono a trovare un risultato per me interamente nuovo, e ciò unicamente avviene perchè mi sono date delle condizioni che valgono a determinar pienamente quel risultato. L' argomentazione adunque di Platone non può nè pur cadere sopra questa specie di ricerche: perchè a conoscere che la verità che mi si presenta sia quella che cerco non ho bisogno di preconoscer punto lei, bastando che io conosca solo qualche relazione atta a determinarla con altra cosa a me precedentemente nota.

Ma nella prima delle tre specie di ricerche che ho di sopra distinte, l'uomo non ricerca certe verità determinate ch' egli s' è proposto di ricercare, ma solo ricerca e piuttosto ritrova quelle verità che gli si presentano secondo le occasioni che occorrono a lui nel primo sviluppo delle sue facoltà intellettive. Così per esempio, appena venuto l' uomo in questo mondo, egli riceve un gran numero di

troppo estesa, e ad ammettere d'innato nell' nomo più che non si richiedesse per ispiegare il fatto dell'origine delle idee, contro la seconda delle regole da noi stabilite (1).

sensazioni dagli oggetti che lo circondano. Essendo egli suscettivo di queste sensazioni, ed essendo insieme dotato di ragione, dice qualche cosa a sè stesso in occasione d'essere così affetto ne' suoi sensi: per esempio, egli dice a sè stesso: « c'è qualche cose fuori di me; » o anzi particolarmente quando viene affetto forz'è che cominci internamente a pensare, e a dire ad ogni sensazione: « qui c'è qualche cosa, le tal cosa, la tal altra, ecc., » il quale interno discorso nun è espresso ancora in parole, ma è un assentimento a ciò che alla sua mente si offerisce: assento all'esistenza degli oggetti esterni, e questo interno assenso è un giudizio. Egli con esso conosce l'esistenza degli oggetti fuori di lui; o, che è il medesimo, attribuisce loro l'esistenza, come anche attribuisce l'esistenza a sè medesimo. Ora egli è in questi giudizi primitivi che fa bisogno che l'uomo abbia qualche prenozione, la prenozione dell'esistenza; egli è necessario che abbia qualche segno od indizio, a cui conoscere che l'esistenza de'corpi è una verità. Qui adunque è solido il ragionamento di Platone: in questo terzo genere di ricerche, o più tosto in questi ritrovamenti della verità, si rende necessario qualche cosa d'innato in noi, onde distinguere la verità stessa, e distinguerla intuitivamente e quasi all'aspetto; giacchè non si può conoscerle per la relazione sua con altre verità, che si suppone di non averne ancora l'uomo nessuna acquistata.

E in vero, supponendo solo che l'uomo porti seco fin dall'origine impressa la *nota* distintiva o comune delle verità (la qual nota vedremo a suo luogo esser appunto l'idea dell'esistenza), tutte le difficoltà di cui parliamo svaniscono. Con questa *nota*, egli percepisce le prime verità che gli si presentano, non ricercando propriamente quelle, ma ricercando in genere tutte le verità, o più tosto stando desto e vigilante a riceverle ondechè gli avvengano, giacchè la regione nulla più evidemente aspetta di queste; egli le percepisce naturalmente come cose alla sua mente acconciate; ed il percepire delle verità determinate, non è altro, io dicevo, che il giudicar vera qualche cosa; il percepire colla ragione i corpi, non è altro che giudicar vero, che esistono i corpi, o (che è il medesimo) l'assentire internamente alla loro esistenza. Quando l'uomo ha fatto questo passo, ed è per tal modo venuto in possesso di più verità, allora non è guari difficile lo spiegare come sia possibile il secondo genere di ricerche; giacchè le verità conosciute hanno delle relazioni che valgono a determinare delle verità ancora sconosciute, le quali possono in tal modo divenire oggetto peculiare della nostra curiosità e delle ricerche nostre; e qui propriamente cominciano le *ricerche* della verità, perchè quelle della prima specie meglio dir si potrebbero percezioni o ritrovamenti, che ricerche. Medesimamente non contengono più alcun che di difficile da spiegere le ricerche delle terza specie; giacchè si è già trovato il modo di avere le idee che in quelle si prendono ad analizzare.

Per non aver Platone fatta la distinzione di queste tre maniere colle quali noi investighiamo, o almeno troviamo la verità; gli accadde di estendere la difficoltà, di cui parliamo, ad ogni ricerca di verità; mentre la difficoltà non esiste che nella prima maniera: quindi nè anche la soluzione da lui data potè esser vera o perfetta.

(1) Non si può esigere da un uomo che il primo spinse il guardo tanto addentro quanto Platone circa l'origine delle idee, ch'egli rendesse le trovate dottrine all'ultima esattezza d'espressione. Succede agli uomini originali che veggono i primi le cose, che sieno così presi dalle verità che si presentano alle lor menti, che già paghi ed esultanti per tale conquista, non s'affatichino maggiormente a sceverarla de tutto ciò che di falso o di inesatto quelle possono avere attorno ed hanno comunemente nella prima apparizione che fanno agli uomini. Quelli non sanno più dubitare delle proprie idee, e quasi rapiti alla inaspettata loro bellezza, non han più lena nè da lavorare d'intorno ad esse, nè da dubitare della lor perfezione: le prendono quali sono, e le idolatrano: così nascono i sistemi; o parmi che a Platone, circa l'origine delle idee, sia succeduto qualche cosa di simile.

Nulladimeno la ragione di questi uomini, in qualche momento più tranquillo, li conduce, senza che essi si accorgano, più vicino al vero. Platone, per esempio, in certi luoghi lo va così rasentando, che se non esistessero di lui che quelli soli, si direbbe forse ch'egli l'avesse assegnito.

Nel *Teeteto*, per ispiegare il modo onde portiam con noi le cognizioni, e tuttavia dobbiamo investigarle, dice che queste si possono *possedere* senza *averle*, come chi serba uccelli in camerino, che li possiede senza pur averli in mano. Pensate, egli viene a dire, un uomo che sa l'aritmetica o l'arte di calcolare. Quest'arte comprende sotto di sè tutte le cognizioni de' numeri; essa è per dir così l'uccellagione di tali notizie. Quegli adunque che solo possiede l'arte aritmetica, possiede con ciò stesso tutti i risultati che da' numeri aver si possono, ma non li ha tuttavia in mano; egli li possiede come colui che nutre uccelli in camerino, i quali liberamente svolazzano, e non sono suoi se non perchè egli ha il potere di pigliarseli quand'egli vuole. Ma udiamo Platone stesso.

Socrate Togliamo in esempio l'arte aritmetica.

Teeteto. Togliamola.

Soc. Poni che questa sia l'uccellagione delle cognizioni intorno ad ogni numero pari e dispari.

Teet. Pongolo.

Soc. Con quest'arte l'aritmetico ha sotto di sè quasi mancipi, le notizie tutte de' numeri, e altrui le comunica.

Aristotele fa osservare l' inesattezza del ragionamento di Platone.

Questa inesattezza che si conteneva nel ragionamento platonico, sembra essere stata la causa della defezione di Aristotele dalla scuola del suo maestro.

In moltissimi luoghi delle sue opere Aristotele fa osservare, che Platone usa una improprietà di parlare, quando egli chiama *sapere* quello del fanciullo che, interrogato da Socrate, risponde ciò che nessuno gli ebbe insegnato, e trae da sè stesso la soluzione di qualche problema di matematica. Certamente il giovanetto sapeva i principî del ragionamento, dai quali quella soluzione dipendeva: ma in quanto a questa soluzione, egli non la sapeva già, propriamente parlando; egli la dedusse come si deduco-

Teet. Al tutto.

Soc. E colui che le comunica, noi diciamo insegnarle; colui che le riceve, impararle: colui poi che le possiede come in serbatoio, saperle.

Teet. Nulla di meglio.

Soc. Or attendi, che quinci consegna. Quegli che è perfetto aritmetico non sa egli tutti i numeri? puossi egli negarlo, mentre possiede nell' animo suo tutte le cognizioni de' numeri?

Teet. Non c' è che dire.

Soc. E tuttavia non viene egli questi talora seco medesimo conteggiando con degli oggetti interni o esterni che hanno nomero?

Teet. Perchè no?

Soc. Ma conteggiare non è poi altro che rilevare quanto sia alcun numero.

Teet. Altro.

Soc. Sembra adunque, che cerchi ciò che già sa, come se nol sapesse, quell' articolo che abbiam pur confessato sapere tutte le ragioni de' numeri. Senti tu la contraddizione?

È col suo sistema Socrate rendeva ragione di una tale contraddizione, e mostrava non essere che apparente. L' aritmetico *sa* tutti i risultati dell' arte sua, ma solo in *potenza*, *attualmente* non li sa, e quindi, ove li voglia, bisogna a lui di ricercarli, usando dell' arte che egli possiede.

L' ambiguità s'a tutta nella parola *sapere*: il dire che l' aritmetico *sa* tutti i risultati dell' arte sua, non è una maniera propria di parlare, come poi riflettè Aristotele: parlando propriamente, non si può dire se non che *può saperli*, cioè che possiede il mezzo di venirli a conoscere, l' arte di ritrovarli. Questa improprietà di parlare costò a Platone l' erroneità del suo sistema. L' aver voluto attribuire alla parola *sapere*, il senso che attribuisco al *possedere la scienza*, cioè il poterla avere a suo grado; in vece di attribuirle il senso di *avere la scienza*, che è il suo proprio e vero significato; il portò a dire che l' uomo *sapeva*, nascendo, cioè aveva le *idee innate*.

Prescindendo però da una simile improprietà, e dall' errore in cui essa trasse Platone, e cogliendo solo lo spirito del discorso sopra recato che tengono insieme Socrate e Teeteto, ognuno vede quanto Platone andasse presso al segno della verità. In quel discorso si dimostra irrepugnabilmente, dover essere connata all' uomo una *cognizione* la quale virtualmente comprenda in sè tutte le altre cognizioni, come l' aritmetica comprende tutte le scienze de' numeri: una cognizione che sia, in una parola, l' *arte* di distinguere e riconoscere il vero ovunque all' nom si presenta: perocchè allora è interamente spiegata la facoltà di conoscere, o la ragione: giacchè che cosa è la ragione se non *l' arte di ritrovare le diverse cognizioni?*

Giunto a questo punto, che cosa sarebbe rimasto da fare a Platone per portare la teoria dell' origine delle idee alla sua perfezione?

Null' altro che cercare quale poteva esser quest' arte primitiva, o questa *cognizione* originaria che comprende in sè virtualmente tutte le altre cognizioni, come l' aritmetica comprende tutte le notizie de' numeri. Egli aveva conosciuto egregiamente, che per ritrovare qualche cognizione intorno ai numeri, per isciogliere qualche problema aritmetico, era necessario possedere l'arte di ciò; il che è quanto dire, era necessario possedere de' principi, e conoscere il processo di questi principi alle conseguenze ricercate. Ora quello che si verificava ne' ragionamenti risguardanti l' argomento limitato de' numeri, si verificava egualmente in ragionando intorno a qualunque altra cosa: qualunque uso della ragione, non era che l' esercizio d' un' arte primitiva ed innata; giacchè imparare non si potea, mentre le arti non s' imparano che ragionando. Supponendo adunque che nulla ragionar si sapesse, sarebbe impossibile al tutto d' apprendere l' arte di ragionare. Era arrivato adunque Platone a conoscere eccellentemente, che anteriormente a qualunque cognizione acquisita col ragionamento, si dovea avere una cognizione innata, e quest' era quella del modo di ragionare: l' investigazione di questa primitiva cognizione era la via che restava a percorrere al filosofo nostro, e per la quale egli sarebbe pervenuto alla intera scoperta della verità.

no le conclusioni da' principî conosciuti. È vero, dice Aristotele, che, se si vuol così, le conclusioni si possono dire virtualmente contenute ne' principî; e che perciò quegli che sa questi, egli conosce in potenza anche quelle. Ma che vuol dire conoscere qualche cosa in potenza? Null' altro se non, potersi conoscere. Ora il potersi conoscere qualche cosa, non è ancora un conoscerla veramente: non si può adunque dire che il giovanetto sapesse quelle verità matematiche; perchè il dire che le sapeva, così semplicemente, supporrebbe che l'avesse sapute in sè stesse, e non sólo ne' lor principî nei quali come in fonte sono contenute: ma se si vuol dire che il giovanetto le sapeva, conviene aggiungere, « sotto un certo rispetto, » cioè in potenza, in quanto virtualmente si contengono in quello che già sapeva. Di che svanisce l'apparente contraddizione che Platone propone, cioè che s'impari ciò che già si sapeva; perchè volendola enunciare con proprietà di parlare, e non con maniere sofistiche, ella riesce a questo, « che s'impari veramente ciò che prima s' ignorava, giacchè non se n' avea che una cognizione virtuale, quale era necessaria per poter esser condotti alla cognizione propria e attuale » (1).

ARTICOLO VI.

Nel ragionamento di Platone rimane qualche cosa di solido.

L' osservazione di Aristotele era giusta, ma non abbatteva che una parte del ragionamento di Platone, cioè quella parte nella quale il detto ragionamento era inesatto. All' incontro essa non penetrava nel fondo del medesimo, e non distruggeva ciò che v' avea in esso di solido.

Sembra che sia avvenuto al grande Aristotele ciò che suole accadere a tanti altri uomini minori di lui. Chi giunge a discoprire in una dottrina qualche cosa di falso, non si dà poi cura di formarne un maggior esame, ma la rigetta d'avanzo, supponendola interamente falsa, senza riflettere che quell' error ch' egli ha in essa trovato, non è forse che una piccola parte della medesima, o per avventura una mancanza di esposizione e di perfezione in qualche parte del concetto. Per il che, considerando io l'esame che Aristotele fa di Platone, e com'egli sembra che si sia fermato, quasi direi, nella corteccia, non mi torna difficile a concepire, siccome i Platonici, che pur sentivano nel discorso di Platone rimaner tuttavia un fondo di verità (benchè nè pur essi il sapessero appurare e nettamente indicare; di che avveniva loro il contrario sbaglio, di abbracciare la dottrina platonica tutta intera), dicessero che la dottrina delle idee stava troppo più su dell'intendimento d'Aristotele, perchè questi correre ed abbracciar la potesse (2).

E di vero, l' inesattezza del ragionamento di Platone consisteva nell' averlo egli applicato alle verità di conseguenza, come è appunto la soluzione di un problema di matematica: mentre la forza sua e la sua solidità si manifesta solamente allora che s' applica a' principî indimostrabili della ragione, e a questi soli.

Applicando Platone quella sua maniera di ragionare ad una verità dedotta, cioè a dimostrar che quel vero matematico, che Socrate cavava dalla bocca di un fanciullo imperito di quella scienza, dovea esser da lui preconosciuto; lasciava l'adito alla risposta che gli fece Aristotele, « non esser necessario che il fanciullo preconosca quella verità, bastando ch' egli preconosca i principî da' quali quella verità si può dedurre, e che abbia la ragione o sia la facoltà di fare simile deduzione. » Tale risposta non ammetteva replica: l' assunto particolare di Platone era confutato, giacchè quest' assunto

(1) *Posteriorum* Lib. I.
(2) Vedi il passo di Attilio, riferito da Eusebio, *Praepar. Evang.* Lib. XV, c. 13.

particolare si ristringeva a dimostrare « che qoella verità geometrica, cavata dalla bocca al fanciullo, era da loi conosciuta avanti d'essere interrogato : » colla risposta d'Aristotele in vece si dimostra qnest'altra : « Non era pnnto conosciuta quella verità geometrica da qnel fanciullo ; ciò che egli conosceva prima, erano i principî generali dai quali essa si deriva. »

Ma se era confutato in tal modo l'assnnto particolare di Platone, non cadeva per qnesto l'assunto di lui generale ; lo spirito del suo ragionamento non era cassato : quel ragionamento riteneva in sè una forza : tntto stava a farla sentire ; e la si fa sentire tostochè invece d'applicarlo alle verità derivate, s'applica alle verità prime e indimostrabili, a quelle che contengono in sè stesse virtualmente tutte l'altre verità, e che non sono contenute da altre anteriori, perchè sono le prime e più universali.

ARTICOLO VII.

Sembra che Aristotele non dia una spiegazione sufficiente degli universali.

Avendo io letto con attenzione Aristotele (qnale è a noi pervennto), mi sono convinto, che qui è dove questo celebre filosofo lascia una lacuna, o per lo meno dell'oscurità.

Egli giunse benissimo a distingnere le verità prime, e le derivate : e sembra anche pervenuto a ridur quelle ad una sola, cioè al principio di contraddizione (1).

Egli spiega l'origine delle verità derivate, nel modo che abbiam veduto, cioè mediante la *dimostrazione*, o deduzione dalle verità *prime*, e dimostra benissimo, contro Platone, che quelle non sono innate.

Ma quando egli s'accinge a spiegar l'origine delle verità *prime*, allora non mostra più sentir la forza del ragionamento platonico; senza dubbio perchè Platone stesso non l'applicò più a queste che a tutte l'altre, e, rifiutato Platone rispetto ad alcune verità, cioè alla specie delle derivate, egli riputò che fosse già con lui finita ogni causa.

Le verità prime adunque Aristotele pensò di farle nascere in questo modo.

Esse sono tali, così ragionò seco medesimo: che non si posson dedurre da altre verità ad esse anteriori; perocchè ove ciò si potesse, non sarebber prime: forz'è dunque che sieno altresì indimostrabili. Si dee dunque ad esse CREDERE senza dimostrazione alcuna (2); e nel fatto ad esse SI CREDE da ciascun nomo. È adunque necessario

(1) *Metaph.* Lib. IV.

(2) Per *dimostrazione* s'intende la deduzione ben fatta di una verità da un'altra verità già ammessa per indubitata.

Ora se alle prime verità si crede senza *dimostrazione*, cioè senza *deduzione* da altre verità, vuol egli dire per questo, che si creda loro senza *ragione?*

Chi rispondo di sì, distrugge l'nmana intelligenza, e pianta uno scetticismo profondo. A questo tristo termine viene il sistema di quelli che ammettono per criterio della verità il *senso comune cieco*, cioè un'*autorità* priva di una ragione che la giostifichi. Di questo scetticismo di nuova specie, il più funesto di tutti, mise, senza volerlo, i semi Reid, i quali ricevettero da Kant il loro pieno sviluppamento.

Chi risponde all'incontro, che alle prime verità non si crede da noi per *pura necessità*, ma perchè esse stesse sono *ragioni*, sono lnce che brilla, e che vince e quasi crea il nostro assenso ; questi durerà fatica a conciliare il sistema aristotelico (siccome viene comunemente inteso) con questa *fede*, che Aristotele dice dar noi alle prime verità, senza più.

Poichè se queste prime verità sono *ragioni* : come si potranno mai dedurre da' sensi esterni ?

Nelle cose esterne da noi percepite pe' sensi, quelle ragioni non si ritrovano ; perocchè le cose esterne non sono *ragioni*, ma sono *fatti*; i fatti sono particolari, e le ragioni generali.

Queste ragioni o verità prime a cui si crede, devono adunque o venir in noi comunicate all'istante delle sensazioni da delle intelligenze separate, come dicevano gli Arabi ; ed in tal caso non si mettono innate in noi, per metterlo innate in intelligenze fuori di noi : nè questo è uno spiegare come

l'ammetter nell'uomo una cotal potenza che sia capace d'intuire queste verità immediatamente, ossia di dar loro l'assenso (1).

Questa è in sostanza la maniera onde Aristotele spiega la formazione delle prime nozioni: ammettendo nell'uomo una facoltà capace di formarle, molto simile alla riflessione di Locke.

Questi filosofi, come ho osservato ancora, sembra che ci dican così: « Che cosa trovate voi che manchi alla spiegazion nostra dell'origine delle idee? che volete di più di quello che ammettiam noi nell'uomo? Noi ammettiamo una *potenza* capace di formar queste idee: e non vi basta? e quando avete la potenza di formar queste idee, non sono esse pienamente spiegate? » Il ragionamento è rettissimo: ma d'altra parte è tale che non può soddisfare alcuno, poichè non risponde menomamente alla questione che eccita la nostra curiosità, e che si agita intorno all'origine delle idee. Tutti siam d'accordo in questo, che, supponendo nell'anima una potenza capace di formar le idee, purchè questa sia veramente tale, nulla si cerchi d'avvantaggio. La difficoltà però sta a sapere com'ella debb'esser fatta questa potenza perchè serva a un tal uso, perchè serva a formare o intuire (che viene al medesimo) le idee prime. Aristotele, dopo aver detto, che l'anima dalla memoria di molte sensazioni forma un'idea generale, soggiunge immediatamente, « *ma l'anima sia tale che possa in sè ciò patire.* » (2) Ognuno vede che in questo modo ogni difficoltà può spacciarsi assai leggermente: egli è come un rispondere a chi ci propone qualche difficoltà: « ci sia qualche cosa che faccia dileguare simigliante difficoltà la qual voi mi proponete; » e pretendere, coll'ammissione di questo CHE incognito, d'avere la difficoltà stessa dileguata.

Resta sempre dunque a risponder ragionevolmente, per quanto a me pare, tanto ad Aristotele che a Locke: « Voi altri ammettete una potenza di pensare, o sia un qualche cosa nell'anima umana, onde a lei provenir possano le sue cognizioni: benissimo; fin qui noi siamo perfettamente in un stesso pensiero. Permettete però a noi d'innoltrare più innanzi le ricerche nostre, e di esaminare se possa esistere una tal potenza di pensare, che non abbia punto in sè alcuna nozion primitiva; o pure, se quella potenza di pensare fors'altro per avventura non sia, che *la potenza di usare di una qualche nozione primitiva* che porta lo spirito umano con sè medesimo; se in somma si possa concepire un pensiero qualunque, il quale sia cosa diversa dalla vista, o dall'applicazione di una norma, di un'idea. » Or qui, se i nostri due filosofi ci negano

noi le abbiamo da' sensi. Ovvero devono in qualche modo in noi esistere da sè, acciocchè credendo primieramente ad esse, possiamo poi per esse dar fede a tutte l'altre idee derivate, che in esse hanno la ragione della loro credibilità; e questo è un riconoscerle *innate*. In una parola, o conviene ammettere lo scetticismo, o accordare che v'ha in noi qualche cosa d'innato.

(1) *Posterior*. L. I. Il percepire la verità o il darle l'assenso, è una cosa medesima. Perocchè che cosa vuol dire percepire la verità, se non conoscere una cosa per vera? Ma questa osservazione è più manifesta nella percezione della *prima verità*, cioè di quella verità per la quale si giudicano tutte le cose vere: perocchè quella non si può giudicare giudicando per essa tutto il resto: il percepir quella, contiene essenzialmente l'assenso dato a quella, costituisce la possibilità d'ogni altro nostro assenso o giudizio. Ma queste cose sono qui dette di passaggio solamente, e se le abbia il lettore come d'avanzo.

(a) *Posterior*. L. II, c. ult. L'espressione che adopera Aristotele di *patire*, per esprimere l'intuire dell'intelletto, e che ripete in tanti altri luoghi, mostra ch'egli concepiva l'intuizione intellettuale come una *passione* al tutto simile a quella del senso. E in fatti egli mette per principio talora, che per spiegare le operazioni dell'intelletto giovi procedere dietro l'analogia delle operazioni de' sensi. Vedi ne' libri *de Anima*, massimamente nel III. E converso, per ispiegare le operazioni de' sensi, ricorre sovente alle operazioni dell'intelletto: quindi avviene che dia a' sensi, ciò che spetta al solo intelletto (come il giudicare), e dia all'intelletto ciò che spetta a' sensi (come il percepire passivamente le impressioni de' particolari): o per dir meglio che accomuni le operazioni degli uni o dell'altro a tutte due queste distinte potenze. In questo modo non è più difficile spiegare gli atti dell'intelletto, giacchè a spiegarli s'adopera il senso, e nel senso gli atti stessi intellettuali si assumono come supposti; manifesta petizion di principio.

la loro buona licenza di protrarre per questa via le indagini nostre, essi ci riescono, a dir vero, alcun poco illiberali: colla intolleranza loro comincia, a mio parere, il loro errore: nè egli sembra probabile che gli uomini vogliano credere che solamente dentro alla limitazione che essi stabiliscono consista la perfetta sapienza.

ARTICOLO VIII.

Aristotele non sembra aver marcato abbastanza, in alcuni luoghi delle sue opere, la distinzione fra il senso *e l'*intelletto.

Sicchè l'essersi Aristotele fermato a confutare le idee innate di Platone relativamente alle idee dedotte ed evidentemente acquisite, e nulla più (1); e l'aver creduto di sbrigarsi facilmente rispetto alle prime e immediate (com'egli le chiama), dicendo che queste traggono l'origine loro da' sensi mediante una *potenza* particolare ordinata a ciò, ed avente tutto ciò che si richiede al suo fine, la quale si appella *intelletto*; fa ragionevolmente sospettare ch'egli non abbia sentito abbastanza intimamente la difficoltà che si trova nel problema dell'origine delle idee, e che si manifesta a pieno allorquando si toglie a spiegare l'origine delle idee primitive e universalissime, idee che non si posson dedurre, sillogizzando, da altre idee precedenti, perciocchè di precedenti ad esse non ve n'ha, e da esse tutte l'altre si deducono.

Ciò che mi conferma in questa opinione si è il vedere, com'egli sembra che in alcuni luoghi delle sue opere non tocchi abbastanza la distinzione fra l'operare del senso che riceve le sensazioni, e l'operare dell'intelletto che pensa.

Certo egli era arrivato a vedere che queste son due potenze diverse, nè le confuse insieme siccome a'nostri tempi fece il Condillac (2): ma egli le distinse solo pe'lo-

(1) Un'altra parte della dottrina platonica fermò l'attenzione di Aristotele, e avendola trovata falsa, fu cagione ch'egli si disgustasse di tutta la platonica filosofia, e fu quella delle *idee separate*. Platone insegnò che le *idee* che abbiamo fossero veri enti fuori di noi, e che l'aver le idee non fosse che un contemplare questi enti. Era un'ipotesi che Platone assumeva per ispiegare il modo, come noi avevamo queste idee: di che (per dirlo di passaggio) non sembra che abbiano bene inteso Platone quelli, che hanno a lui rimproverato di aver colle sue idee innate fatta retrocedere di un passo la difficoltà della formazione delle idee, senza averla spiegata. Intanto ad Aristotele non fu difficile il sentire quanto una simile ipotesi fosse gratuita, e da rigettarsi. Ma non sembra essersi poi accorto ch'essa non era la sostanza della teoria platonica, ma solo un cotal sostegno laterale che metteva Platone alla sua teoria per sostenerla; quindi Aristotele si sbraccia in tanti luoghi a dimostrare che non v'hanno queste idee od essenze delle cose sussistenti per sè in separato dalle cose stesse e dalla mente, e dimostrato questo, fa vista di credere che ne venga per conseguenza non esservi nell'uomo idee innate di sorte. Ma volendo procedere con distinzione, la questione delle *idee innate* non ha che fare colla questione delle *idee separate*: o almeno, non è essenzialmente congiunta con questa; quelle possono essere senza di queste: e v'ebbero non pochi filosofi che ammisero le *idee innate*, senza sognarsi nè pure di ammettere le *idee separate* di Platone come, fra' moderni, Cartesio e Leibnizio. Ma Aristotele ragionava colle vestigia di Platone presso a poco in questo modo: « Le idee separate sono un sogno: dunque l'uomo non può avere in sè stesso le *idee* a quella guisa che le mette Platone, cioè come una speculazione delle idee separate: dunque non le può avere in alcun modo. Non si può adunque farle nascere in lui se non mediante i sensi, ed una potenza che sia capace di cavare dalle sensazioni le idee. » Ciascuno sente come questa argomentazione sia manchevole e inconcludente.

(2) La distinzione che poneva Aristotele fra il senso e l'intelletto, viene accuratamente descritta da Sesto Empirico nel Lib. VII *contro i logici*, § 217 e seg. Ivi si dice spiegando la dottrina di Aristotele e di Teofrasto, che l'uomo da' sensi riceve le *similitudini* delle cose esterne nel suo spirito: ma che queste similitudini non sono ancora il *pensiero* dell'anima. Perchè questo nasca, bisogna supporre l'anima dotata di una certa *energia* o forza tutta sua propria, mediante la quale, da quella fantasia delle cose singolari ella possa *volontariamente* pingersi e ritrarsi l'idea, come sarebbe l'*uomo in genere*. Senza di questa interna virtù dell'anima, un essere potrebbe ricevere delle sensazioni, avere anche memoria e fantasia, ma egli rimarrebbesi sempre senza alcun *pensiero*. La parola *volontariamente*, adoperata per caratterizzare l'operazione della mente nella formazione delle sue idee, mostra che Aristotele non supponeva questa operazione *cieca*, ma fatta con lume interiore, come so-

ro oggetti, e non s'accorse di una differenza essenziale anche nel modo del loro operare. Assegnò ai sensi esterni per oggetti i *particolari*, all'intelletto gli *universali* (1): diede anche a questo la virtù di astrarre gli universali da' particolari (intelletto agente), e di percepirli dopo astratti (intelletto possibile): ma ciò non era ancora un vedere quella intrinseca differenza fra l'operare dell'intelletto e del senso, di che noi qui tocchiamo.

Ciò che rende difficile il veder questa, si è che facendo noi uso, in tutti i momenti, dell'intelletto nostro, le operazioni di questo e quelle del senso sono in noi sempre mescolate e intimamente fuse insieme, e perciò ci è tanto difficile a separarle: indi ancora avviene che noi, senza accorgercene, attribuiamo al senso ciò che appartiene solamente all'intelletto; di che non ci formiamo mai di questo un concetto rigoroso e preciso.

Dalla stessa cagione nasce quell'inclinazione che noi abbiamo di attribuire alle bestie il nostro ragionare, immaginandoci che quelle procedano nelle loro operazioni allo stesso modo siccome noi; e di attribuir pure le nostre affezioni e i pensieri agli esseri inanimati: perocchè ci è cosa ardua oltremodo il formarci l'idea separata e pura dell'*essere* al tutto *inanimato*, ovvero quella dell'*essere* puramente *sensitivo*; mentre noi non siamo solamente materiali, nè solo sensitivi, ma siamo tali che partecipiamo ad un tempo di materia, di senso e d'intelletto.

E quindi par che accadesse ad Aristotele di peccar in questo al modo stesso di Condillac, attribuendo anche al *senso* la facoltà di giudicare (1): cosa assurdissima: conciossiachè questa facoltà non può essere che nel solo intelletto.

no fatti tutti gli atti della volontà: chi ne dubitasse, basterebbe che osservasse in che modo Sesto Empirico poco prima aveva espresso la stessa idea: egli avea detto che l'intelletto nella formazione delle idee operava in virtù di un *giudizio*, e di una *elezione nostra*. Questo mostrerebbe altresì che Aristotele avesse per lo meno traveduto questo vero così importante, che noi cioè non ci possiamo formare un'*idea* di qualche cosa determinata, non possiamo in una parola pensare menomamente, se non mediante un *giudizio*: che il formarsi le idee non è che un giudicare sulle sensazioni. Che se egli sembra che Aristotele in altri luoghi descriva la formazione delle nostre idee in altro modo, converrà dire ch'egli non sia stato sempre coerente con sè stesso, e che avendo veduto una volta la verità suddetta, non abbia poi conosciuta la sua importanza, e seguitala costantemente nelle sue applicazioni.

Io unirò in altro luogo tutti i tratti di Aristotele che accennano la vera dottrina sull'origine delle idee, e mostrerò che, volendo badare a questi soli, direbbesi ch'egli la raggiungesse, oscuramente però ed ambiguamente esprimendola. Ma chi potrà conciliare con que' passi, altri che mostrano al tutto lor contraddire?

(1) Sesto Empirico, nel passo citato più sopra, esponendo la dottrina di Aristotele, dice che « la natura delle cose, generalmente parlando, è duplice, poichè altre sono *cose sensibili*, altre tali che col« la mente si percepiscono. » Questa maniera di parlare si trova sovente anche nelle opere di Aristotele. Ma se queste cose sono di natura diverse, qual è adunque il passaggio dall'una natura all'altra? Aristotele mette questo passaggio in ciò, che i *fantasmi* della cose singolari, com'egli dice, sono *in potenza universali* (*De Anima* Lib. II, Lec. XII).

Che volete dire, io dimanda, con questa vostra maniera di parlare? o sia, come sapete voi che i fantasmi singolari sono in *potenza* universali? Certo dal fatto: perciocchè voi supponete che l'intelletto cavi da quelli gli *universali*; e quindi voi dite: « Se l'intelletto cava da quelli gli universali, forz'è ch'essi sieno atti a ricevere questa operazione; e l'essere atti a venir dall'intelletto trattati per modo che escano da loro gli universali, è appunto ciò che vuol dire quella espression nostra: essere *universali in potenza*. » Ma con vostra buona pace, in tal caso l'essere essi *universali in potenza* non può spiegare come succeda l'operazione dell'intelletto sopra di essi, perciocchè questa viene unicamente enunciata con tale espressione, anzichè spiegata. Il pretendere adunque di render ragione del modo onde i *fantasmi singolari* comunichino colle *idee*, cioè cogli *universali*, dicendo che da quelli vengono questi, perchè quelli sono universali in potenza; è un circolo vizioso. Egli è appunto come se voi diceste: « dai fantasmi vengono tratti gli universali; e la ragione di ciò si è, che dai fantasmi *possono* venir tratti gli universali. » In fatti, il dire che i fantasmi sono *universali in potenza*, è un affermare unicamente che da essi possono esser cavate le idee (sinonimo di universali): è un affermare ciò di che si cerca la ragione: un affermare con parole misteriose ed oscure quanto in parole chiare e comuni si propone perchè sia spiegato e dimostrato.

(1) *De Anima*, Lib. III, c. 9, ed in molti altri luoghi delle sue opere. Vedi però più innanzi alla facc. 148 la nota 2.

E nel vero io ragiono così: o il *giudicare* è precisamente lo stesso che il *sentire*; ed in tal caso, che mai significano queste parole « la facoltà di sentire è atta a giudicare », se non una ripetizione vana di senso, equivalente a quest'altra proposizione « la facoltà di sentire è atta a sentire? » — ovvero il giudicare è una operazione diversa da quella di sentire; e in tal caso, come mai si può attribuire ad una facoltà, operazioni essenzialmente diverse, e dire « il senso giudica; » con un assurdo, come abbiamo anche più sopra osservato, simile a quell'altro, « gli orecchi parlano, o il naso guarda, o le mani stranutano, » od altro concetto mostruoso, ove una potenza è maritata cogli atti non suoi?

Veramente, allorchè si spoglia il senso esterno da tutto ciò che non gli appartiene, è perciò da qualsiasi giudizio, egli si rimane una potenza passiva, mediante la quale l'*Io*, soggetto senziente, riceve certe modificazioni; il che è quanto dire, *sente* sè stesso come prima, ma in altro modo diverso da prima, e sente altro diverso da sè. Qui non c'è ancora alcun pensiero, non c'è ancora alcun atto, onde il soggetto abbia detto seco medesimo « esiste la tal cosa, » cioè abbia attribuito l'esistenza (questa idea così universale) o a sè, o a qualche cosa fuori di sè.

L'immaginare un essere dotato del solo senso, è operazione difficilissima, come dissi, a noi che non abbiamo di ciò esperienza, ma solo di un soggetto dotato ad un tempo di senso e d'intelligenza, quali siamo noi stessi: bisogna giungere, per una astrazione, ad immaginare un soggetto il quale certamente esiste, e sente sè stesso, ma non ha concepito l'*esistenza*, e non l'ha attribuita a sè stesso; la quale attribuzione è la formazione del giudizio, è il pensiero stesso. Noi uomini siamo soliti di sentire noi stessi, o di attribuirci contemporaneamente col pensiero l'esistenza, quindi il *pensare* d'esistere, e il *sentire* noi stessi, sono per noi cose così congiunte, massimamente dalla continua abitudine, che le rifondiamo insieme; indi ci bisogna poi una operazione della più fina chimica intellettuale, che ce le divida. Egli è riflettendo su ciò lungamente, che veniamo a conoscer chiarissimo, siccome il sentir noi stessi semplicemente, e il giudicar d'esistere, son due cose assai lontane fra loro: come è lontano quell'atto onde tutto l'*Io* inseparabilmente sente sè medesimo, senza più, in quel modo nel quale egli esiste; da quell' altro atto, col quale non già tutto l'*Io*, ma una sua parte una sua potenza, l'intendimento, riflettendo sopra l'*Io* stesso, e avendo in sè per sua natura l'idea di esistenza, congiunge quest'*Io* sentito, coll'idea d'esistenza, e dice: *Io* ho ESISTENZA. In questo detto, *Io* ho ESISTENZA, l'*Io* viene giudicato, è l'OGGETTO del giudizio: all'incontro l'*Io* anche modificato dalla sensazione, non è giudicato, non è l'OGGETTO di alcun giudizio; è semplicemente un SOGGETTO unico, indiviso, senza composizione o scomposizione d'idee, in uno stato privo di movimento e d'azione, eccetto quella dell'atto ond'è, e onde immobilmente sente. Per tal guisa l'attribuire a'sensi il giudicare, siccome sembra fare Aristotele in alcuni luoghi, è confondere due potenze assai distinte, e dare al senso ciò che non appartiene che all'intelletto.

Egli non par dunque che sia bastevole la distinzione che mise Aristotele tra il senso e l'intelletto. « Secondo la sentenza d'Aristotele (così un uomo profondamente « studiato l'aveva), fra il senso e l'intelletto non v'ha se non quest'una differenza, che « la cosa si *sente* con quella medesima disposizione ch'essa ha fuor dell'anima nella « sua particolarità; là dove la natura della cosa che s'*intende* è bensì fuor dell'ani- « ma, ma non ha quel modo di essere fuor dell'anima secondo il quale s'intende la « natura comune, esclusi i principi che la individuano: e questa maniera d'essere essa « non l'ha fuor dell'anima. »

Questo verrebbe a dire che il senso e l'intelletto non differissero che da' loro oggetti immediati: il primo percepisce la cosa esteriore colle sue particolarità; il secondo ciò solo percepisce, che nella cosa esteriore v'ha di comune, avendo in sè tale virtù di limitarsi a questo nella sua considerazione, astraendo da tutto il resto (1).

(1) Che virtù sarebbe questa? Il senso varrebbe assai più percependo oltre il generale anche il

Primieramente, tutto ciò posto, la difficoltà starebbe sempre a sapere come l' intelletto possa fare questa astrazione, senza aver prima un astratto che gli serva di guida in tale operazione; giacchè quando un uomo prende a separare in due classi diverse un ammasso qualunque d' oggetti, egli dee aver l' idea distintiva che costituisce queste due classi, dee conoscere precedentemente quella qualità che le differenzia. Laonde, perchè l' intelletto agente possa distinguere e separare il comune dal proprio, forz' è al tutto ch' egli abbia in sè qualche idea che gli serva di norma in simile separazione, mediante la quale idea egli possa conoscere i gradi di universalità maggiori o minori che hanno le parti dell' oggetto intorno a cui egli lavora per appurarlo, se mi si concede questo traslato di cui hanno fatto tanto uso gli antichi.

Ma lasciando questo e tornando al nostro proposito, non bastava osservare che è proprio del senso percepire la cosa esterna individualizzata colle sue particolarità tale qual è; bisognava di più dimandare, se in una tale percezione l' uomo dice qualche cosa a sè stesso, se dice per esempio, « la tal cosa che io sento esiste. » Perocchè s' egli tien questo discorso a sè stesso, s' egli assente a questa proposizione, nel suo interno egli pronuncia un giudizio. Ma è egli solo contemporaneo questo giudizio alla sensazione, o è la sensazione stessa? Qui sta tutto il nodo.

Per poco che l' uomo rifletta sopra sè medesimo, si accorgerà ch' egli sente la sensazione in qualche parte esteriore del suo corpo, o almeno a quella la riferisce: mentre il giudizio che fa in conseguenza di quella sensazione, è una parola interna che dice a sè stesso, e che non riporta punto al suo corpo, nè ad una mano, nè ad un piede, nè ad altra parte, come fa rispetto alla sensazione. Forz' è adunque dire, che il *giudizio* non ha da far nulla colla *sensazione organica:* che il senso solo sente, ma non aggiunge alcun giudizio alle sue sensazioni (1): che quest' atto, tutto diverso dal sentire, viene aggiunto dal nostro intendimento: e che perciò la differenza fra il senso e l' intendimento non istà solo nel percepire la cosa particolare e la cosa generale, ma altresì, e sopra tutto, nel percepir quella semplicemente, e giudicarla: il senso percepisce ciò che sente, ma l' intendimento giudica ciò che è sentito, e così l' *intende*: percepire è semplicemente sentire; intendere è giudicare.

ARTICOLO IX.

Giusta la parafrasi di Temistio, Aristotele non avrebbe conosciuta abbastanza la natura dell' universale.

Non avendo adunque il filosofo di Stagira bastevolmente distinto fra il *percepire* semplice e passivo, e il *giudicare*, che è attivo, e che suppone non una cosa semplice, un soggetto percipiente modificato, ma sempre due percezioni distinte, una delle

proprio: l' intelletto non sarebbe in tal caso che un senso limitato! Aristotele che in tanti luoghi mostra di conoscere assai bene l' eccellenza dell' intelletto sopra il senso, convien dire che o non vide le conseguenze di questa sua teoria, e fu inconseguente con sè medesimo; o pure che tutta questa dottrina aristotelica dee ricevere un' altra interpretazione più recondita e più profonda. Quindi il lettor mio qui avverta bene, che io non intendo di censurare direttamente la mente di Aristotele, ma il significato più ovvio che presentano alcune sue espressioni, o almeno il significato nel quale furono intese da tanti commentatori: in qualche altro luogo procurerò di cercare, se mi riesce, quale sia l' interpretazione favorevole, che la dottrina aristotelica intorno l' origine delle idee sembra poter ricevere.

(1) Il senso produce tuttavia l' *istinto* di seguire una cosa e di fuggire un'altra; ma ciò non è un giudizio; è una inclinazione passiva: è un fatto *spontaneo* bensì, ma non *volontario*. Noi però siamo sempre disposti a supporre che ciò che la bestia fa per istinto, lo faccia in conseguenza di una cognizione e di un giudizio: appunto perchè noi siamo soliti di non operar mai o quasi mai senz' aggiungere alle operazioni nostre altresì un giudizio, essendo noi ragionevoli: il che talora facciamo con tanta celerità, che sfugge quel giudizio alla nostra osservazione, sicchè non lo avvertiamo.

quali almeno universale, dal paragone delle quali si trae un' altra concezione, un' idea che è il prodotto del giudizio; egli riputò che per ispiegare l'origine delle *idee prime* bastasse supporre un intelletto che fosse una specie di senso, il quale, affetto dalle nature universali, dovesse percepire queste nature universali per una passione (1) simile a quella onde il senso percepisce i sensibili oggetti. Solamente veggendo pure che queste nature universali non esistevano al di fuori dell' anima, egli immaginò una potenza interna, a cui attribuì la virtù di rendere universali i particolari, mediante l'astrazione: cioè prendendo dagli oggetti particolari ciò che vi si trovava di comune, o lasciando il resto: senza darsi poi cura di esaminare come questa operazione far si potesse, e s' ell' era possibile, non presupponendo nello spirito umano qualche cosa d' innato.

E se di questo fosse stato pago il filosofo nostro: non ci sarebbe stato pur molto che dire.

Ma egli sembra, da un passo di Temistio, che l'operazione che attribuiva all' intelletto agente, la riducesse tutta a trovare nelle cose particolari quello che in esse già c'era, cioè il comune, senza aggiunger nulla da sè stesso: il che a dir vero costringerebbe a credere, ch' egli non avesse ben sentita la nozione dell' universale, o della natura comune; la quale, in quanto è universale e comune, non è punto nelle cose particolari, ma in esse è solo un suo atto, per così esprimermi, il quale non è punto comune. Ed il passo toccato del filosofo paflagono è il seguente: « Tale vigo-« ria dell' anima consiste in questo, che quand' anco i generi che cadono sotto i sensi « subitamente manchino e si dileguino, tuttavia ella può ritrarne le loro similitudini, « e ritenerle nella memoria, e scoprire e notare ciò che ne' singolari v' ha di comune « e di universale. Poichè ANCHE IL SENSO CIÒ PERCEPISCE. Conciossiachè qualunque « volta alcuno *conosca* Socrate col senso, egli *conosce* insieme anche l' uomo in So-« crate. E chi vede questa cosa rossa, o questa bianca, egli vede insieme il rosso ed il « candido. Nè v' ha alcuno che creda, Callia e l' uomo essere una medesima cosa: « altramente, come non v' ha che un Callia, così non potrebbe vedersi che un uomo. « Ma chi vede Socrate, vede in Socrato ciò che v' è di simile e di comune anche negli « altri uomini. Laonde in qualche modo L' UNIVERSALE SI PERCEPISCE COL SENSO, non « tuttavia spartito dal singolare, ma ad una, e per conseguenza » (2).

(1) Egli attribuì, come ho già notato, al senso il giudicare, come all'intelletto attribuì il sentire. Quindi nelle opere d'Aristotele si trova dato a ciascuna di queste potenze, cioè tanto al senso che all' intendimento, due operazioni essenzialmente diverse (Ved. *de Anima* Lib. III, Lect. XI), il *percepire* ed il *giudicare*. Come rispetto all' intendimento egli travedesse con ciò una verità feconda, vorrei qui dimostrare, se non mi conducesse troppo a lungo un simigliante argomento. Mi basterà perciò di fare osservare in che modo Aristotele veniva con ciò a saltare a piè pari la difficoltà che si tratta di superare nella questione delle idee. Dall' istante che si suppone congiunto sempre alla sensazione il *giudizio*, si rende il senso un piccolo intelletto: quindi non è più difficile spiegare la comunicazione sua coll' intelletto, che è il passo difficile. In fatti la difficoltà sta tutta nel passaggio della sensazione al giudizio: ma dall' istante che di queste due cose si forma una potenza sola, d' un simile passaggio non resta più a dir nulla: egli si suppone: e tutta la questione si trasporta dal passaggio fra la sensazione e il giudizio, al passaggio fra un giudizio ed un altro giudizio: da un nodo difficile, ad un argomento facile, e nè pur degno, direi quasi, di proporsi in forma di grave questione. Succede in una simile soluzione pretesa dell' origine delle idee, come a chi dimandando in che modo si valichi un fiume a nuoto, altri rispondesse: è facilissimo, basta valicarlo in barca; dove la risposta non si affà punto colla proposta.

(2) Themistii *paraphrasis in Aristotelis Posteriorum* Lib. II, cap. XXXV. Il vero si è, che il senso non sente l' universale, e perciò il dire che lo percepisce è assurdo: in fatti la parola *universale* indica il prodotto dell'operazione dell'intelletto, anche nel sistema di Aristotele. Come adunque il senso percepirà ciò che non ha ancora alcuna esistenza? perchè l' *universale* non ha alcuna esistenza quando si prescinda dall' intelletto che gliela dà.

Giudicare è più che percepire l'universale.

Nè mi fa maraviglia che Aristotele concedesse al senso di percepire nelle cose singolari anche la natura comune, dappoichè egli aveva conceduto ad esso la forza di giudicare.

Non si può giudicare senza la nozione comune; perocchè giudicare, non è che classificare, o riporre in qualche classe degli oggetti; ed una classe non si forma che mediante qualche cosa che sia comune agli oggetti classificati.

Sicchè l'attribuire al senso il giudicare, sembra anche più che il dare al medesimo la percezione di ciò che è comune ne' particolari, al modo che questa percezione gli dà Aristotele, siccome qui spiegato da Temistio, cioè non mai sola, ma sempre co' particolari individualmente unita; perocchè a giudicare si richiede, di più, che s'abbia l'idea di ciò che è comune, in separato da tutto ciò ch'è particolare, sicchè ella si possa applicare a' diversi particolari, e così quelli si classifichino o si giudichino (1).

(1) Ho già notato che l'errore di Aristotele in tal fatto può forse consistere in una improprietà di parlare, peccando egli di quella colpa di che rampogna sì volentieri Platone: cioè che alla parola *giudicare* attribuisca un senso più largo che non le si conviene; ovvero che l'adoperi in due significati essenzialmente distinti fra loro, cioè 1.° nel significato di produrre un *istinto* nell'animale di portarsi verso certe cose che per questo vengono denominate buone, ovvero di allontanarsi da altre che per questo sono poi nominate *male*: il che forma una specie di discernimento di fatto fra il *bene* o il *male*, discernimento che facilmente si può scambiare e confondere col giudizio della ragione; 2.° nel significato di quella congiunzione che fa l'intelletto nostro di un *predicato* (negativo o positivo), cioè di un universale, a qualche *soggetto* individuale o certo meno generale di quel predicato.

Solo quest'ultima operazione è veramente intellettuale, questa congiunzione di un predicato e di un soggetto; quella prima inclinazione verso certe cose, o avversione da certe altre, può essere scompagnata da qualunque giudizio, ed è l'effetto dell'istinto il quale si trova ne' bruti, e viene benissimo eccitato dal senso. Per altro le cose che vengono cercate dall'*Istinto*, o da questo fuggite, non sono già buone o cattive per sè, anteriormente e indipendentemente da quell'istinto: ma unicamente in conseguenza di quello, sono, o per dir meglio si dicono *buone*, colla quale denominazione non si viene a significar altro se non che quell'istinto le cerca; sono, o per dir meglio si dicono *male*, significando che quell'istinto le fugge: il che viene a dire una bontà o malvagità relativa alla voglia di quell'istinto. Mediante questa osservazione, non sarà difficile sentire la differenza infinita fra il *discernimento istintivo*, e il *giudizio*; il *discernimento istintivo* è la cagione per la quale si dà il titolo di buone o di cattive alle cose, sicchè si può dire che la bontà di quelle cose è un effetto di lui: il *giudizio* all'incontro non precede alla bontà delle cose, ma le susseguo; egli non è cagione della bontà delle cose che egli giudica, ma la bontà di queste è la cagione del giudizio che le dichiara buone, sicchè il *giudizio* è un effetto egli della bontà delle cose: in somma il giudizio avviene con ragione; l'istinto opera ciecamente e senza veder ragione: il giudizio dee uniformarsi alle cose quali sono, buone o cattive; l'istinto non si uniforma alle cose, ma bensì le cose all'istinto, e questa acconcezza accidentale è ciò che si chiama la loro bontà. Ma noi, quando diciamo *buone* alle cose dall'istinto cercato, allora formiamo un giudizio: allora noi uniamo al *discernimento istintivo* un *giudizio della ragione*; ed essendo ragionevoli, non possiamo a meno di far sempre o quasi sempre così: però nell'uomo queste due cose sono unite: e indi la difficoltà di spartirle o separarle; e la facilità di errare, facendo di esse una sola cosa. Propriamente parlando adunque, fino che consideriamo il solo istinto, non ci sono cose nè buone nè cattive: c'è un'inclinazione verso certe cose, un'avversione da altre: questo fatto non ha una ragione in sè stesso: stando la sua ragione nella mente divina che lo ha così stabilito.

Ma ciò che io proposi come una congettura circa l'abuso della parola *giudicare* che faceva Aristotele, si renderà certo e dimostrato confrontando altri passi di questo filosofo. Egli stabilisce, a ragion d'esempio, nel Lib. III *de Anima* (Lect. XI, XII) che l'*affermare* e il *negare* è proprio del solo intelletto: egli dice che il senso, nell'apprendere l'oggetto sensibile, lo *giudica al suo modo*: ma quando lo sente dilettevole o doloroso, allora lo cerca o lo fugge *come lo affermasse* buono o cattivo: non dice che l'*affermi* tale, poichè ciò (così s. Tommaso nel suo commento) è proprio del solo intelletto; ma fa una operazione che rassomiglia, ne' suoi effetti della *sequela* e della *fuga*, all'*affermazione* intellettuale; *facere affirmationem et negationem est proprium intellectus*; — *sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit ut delectabile et triste.* Poco più oltre, sebbene avesse già prima attribuito il giudicare anche alla *fantasia* (*de Anima* L. III, Lect. V. VI), tuttavia poi

Assurdità della dottrina esposta da Temistio.

Ancora un poco fissiamo l'attenzione in questa proposizione: « il senso percepisce il comune, ma unito co' particolari. »

Ella è questa una contraddizione, o pure nulla significa.

Il *comune ne' particolari!* che maniera di parlare è cotesta? Non equivale ella a quest'altra: il comune in ciò che non è comune? Io dico: racchiuso ne' *singolari* può egli starsi il *comune? Comune*, non altro significa che il non essere particolarizzato, il non essere limitato ad un individuo. Se mi si facessero passare sotto i sensi diecimila individui l'un dopo l'altro, certo io avrei l'impressione di tanti oggetti particolari; ma avrei io percepito ancora nulla di comune? Nulla affatto. Brevemente, il *comune* non è che un *rapporto* di più individui colla mia mente: io li confronto insieme dopo averli percepiti; e noto ciò che hanno di dissimile, sempre in quanto sono in me percepiti; il che è quanto dire, noto ciò che nella percezione di più individui costituisce in me una stessa idea, e ciò che in me costituisce idee diverse. Ciò che hanno di simile questo rapporto di similitudine, si chiama la loro natura *comune*. Ora un rapporto di più individui colle mie idee non si trova menomamente in ciascuno di essi considerato in sè, e perciò fuori della mia mente: è necessario di vederli in una sola concezione della mente mia: non ci hanno qui che fare i sensi, i quali percepiscono solo

le toglie l'*affermare* ed il *negare*, e perciò pure il *conoscere il vero*, il che è solo proprio dell'intelletto; *nam cognoscere verum et falsum est solius intellectus*, come spiega il dottor d'Aquino. Conviene dire adunque che Aristotele immaginasse una specie di *giudicare* che non *affermasse* e che non *negasse:* questo giudicare non era un dare l'assenso o negarlo: si formava questa specie di *giudizio*, senza che con esso si portasse sentenza intorno al *vero* ed al *falso*: in somma egli riteneva la parola *giudizio*, ma le toglieva poi ciò che è essenziale al concetto, che quella parola esprime nel senso comune degli uomini. Di vero io non credo conforme al significato comune della parola l'adoperare il vocabolo *giudicare* per indicare una operazione in cui non si faccia nessuna affermazione o negazione, nè abbia per oggetto il vero ed il falso: questa operazione io la chiamerò, col rimanente del genere umano, per quanto mi sembra, o meramente *sentire*, o sofferire una *mozione istintiva*, e nulla più: questa sensazione e questa mozione porterà benissimo l'animale bruto agli stessi fatti, ai quali il giudizio della ragione porta l'uomo, senza però che l'uguaglianza degli effetti valga questa volta a provare l'uguaglianza della causa prossima che li ha prodotti: e riserberò la parola *giudizio* per indicar questa causa nell'uomo; la parola *senso* od *istinto* per significare questa causa nell'animale.

Che più? Aristotele stesso in qualche altro luogo, dove torna all'uso comune di parlare, prende per la cosa stessa il giudicare, e il dire *vera* o *falsa* una cosa (*De Anima* Lib. III, Lect. V): sicchè egli sembra che così intendesse la parola *giudicare*, quando l'adoperava in senso proprio e l'attribuiva all'intelletto; all'incontro, quando l'attribuiva al senso od alla fantasia, egli intendeva adoperarla, come, è ragion di credere, in senso traslato o metaforico.

Checchè sia di ciò, una sì fatta incertezza di parlare fu cagione, quanto a me ne pare, che il filosofo di cui parliamo non riuscisse a spiegare in un modo perfetto e lucido la formazione delle idee.

Abusando egli della parola *giudicare*, tolse dall'occhio de' suoi discepoli e dal suo proprio la difficoltà che si doveva vincere nella questione. Essendo già noi avvezzi ad attribuire alla parola *giudizio* il significato di *affermare* e di *negare* di un soggetto un predicato, succede che, sentendo attribuita al senso quella parola, ci scordiamo di negare al medesimo una simile operazione: e basta che noi concepiamo il senso come una facoltà di giudicare, acciocchè poscia non ci sia più difficile lo spiegare gli atti dell'intelletto: ci si assicura che la difficoltà di che si parla, è tutta nell'intelletto: dunque diciamo a noi stessi, non istà nel senso, dunque non istà nel giudicare, mentre il senso giudica: ecco la difficoltà svanita dagli occhi. All'incontro la difficoltà è nell'intelletto, perchè nell'intelletto è il *giudicare*; se trasportate il giudicare al senso, la difficoltà non c'è più: l'intelletto giudicherà senza difficoltà, perchè riceve i giudizi dal senso belli e formati: egli non farà forse che perfezionarli, che dar loro una forma, che renderli più espliciti e manifesti, e questo sarà il suo *affermare* ed il suo *negare*, a lui solo esclusivamente riserbato: la cognizione del vero e del falso in tal caso comincerà qui per convenzione: non è questo un vincere la questione, ma uno sfuggirla, un occultarla.

gl' individui singolarmente, cioè uno alla volta, in separato dagli altri (1): ci vuole insomma una interior facoltà, totalmente diversa da' cinque sensi corporei, la quale, facendo il paragone degl' individui, o più tosto delle concezioni di questi, assegni qual-

(1) La dottrina aristotelica era questa. Nell' interno dell'uomo v' ha qualche cosa che giudica delle sensazioni, e questo si chiama *senso comune*, perchè, dice, non può giudicarne se non sente egli solo ciò che sentono tutti gli altri sensi. Ma anche il *senso particolare* sente e giudica: questo è giudice in una sfera più ristretta, cioè giudica le varie cose sensibili che da lui possono essere percepite; e quindi la sentenza composta di parole alquanto indeterminate, *sensus proprius participat aliquid de virtute sensus communis*. Come poi questa partecipazione di virtù seguisse, era un mistero.

Ma era parimente un non piccolo intrico, nel sistema di Aristotele, lo spiegare come il *senso comune*, unico com'è, potesse aver più potenze, ed avesse più operazioni essenzialmente diverse. Per ispiegar questo con delle ragioni lucide e solide, ci volea pur molto! ed all' incontro era facile uscirne con qualche similitudine, e pensò il filosofo nostro d' appigliarsi appunto a questa seconda via molto più piana della prima. A tal uopo trovò egli acconcia la similitudine del centro e de' raggi che terminano tutti nel centro. Il centro nel circolo è unico e semplicissimo, e tuttavia è il termine di molti raggi. Così il senso comune è unico in sè stesso, ma riceve le sensazioni de' diversi sensi: in quanto riceve molte immutazioni, egli *sente*; ed in quanto egli è uno, egli *giudica* (*De Anima* L. III, Lect. III, IV). Di questa soluzione sembra che i filosofi si contentassero per molto tempo. Ed egli non sarebbe stato tuttavia difficile l' osservare qualche non leggiera differenza fra il centro del circolo ed il senso comune; perciocchè il centro non opera nulla; e sebbene egli sia il termine di molti raggi, egli non li giudica, non agisce sopra loro; finalmente non è certo per sè stesso, ma solo perchè noi colla nostra mente riferiamo a quel punto i raggi; egli, per sè, non è che una cosa semplice, un punto; tutte le relazioni delle linee le acquista egli per opera del nostro stesso pensiero, non per qualche suo fatto.

Resta dunque a spiegarsi anche nel concetto del circolo, del centro e de' raggi, come il pensiero sia atto a dare origine a questa moltiplicità di relazioni in cosa unica com'è il centro. Sicchè la similitudine stessa del centro, che si assume per ispiegare coll' analogia il pensiero degli universali o sia delle relazioni delle cose, non è più chiara nè più spiegata del pensiero stesso, perocchè non è che un caso particolare del pensiero: spiegato che sia come noi percepiamo i rapporti o gli universali, è spiegato come il centro sia il termine di più linee; questo all' incontro non è spiegabile senza supporre già data quella prima spiegazione. L'esempio adunque è illusorio: non rischiara la difficoltà che apparentemente: non giova nulla a spiegare siccome una potenza unica possa e sentire gli oggetti di più sensi, e giudicarli, cioè paragonarli insieme, notando in essi ciò che v' ha di simile e ciò che v' ha di dissimile, giudicarli anche piacevoli o dispiacevoli. Tutte queste operazioni sono reali; non sono mere relazioni che aggiungiamo noi al senso comune col nostro intelletto, come avviene del centro, quando noi lo consideriamo siccome il termine di molte linee. E quand'anche fosse facile a intendere come una cosa sola possa aver molte relazioni con altre cose; riman tuttavia difficile a concepirsi come una potenza possa aver molti oggetti, o formar molte operazioni essenzialmente distinte, rimanendo una *potenza unica*; se pure è vero che potenza intendiamo una forza particolare dell' anima, specificata e distinta dall'unità dell' oggetto suo, o della sua operazione. Di vero il dire che il *sentire* e il *giudicare* sono due operazioni essenzialmente diverse, come Aristotele medesimo pur conviene, non è egli il medesimo che il dire che esse appartengono a due diverse potenze? dall' atto del sentire non si denomina la potenza di sentire, come dall' atto del giudicare non riceve il suo nome la potenza di giudicare? che se il sentire e il giudicare sono essenzialmente la stessa cosa, perchè adunque attribuir al senso il *giudizio*? questa frase non sarebbe, come dicon gl' inglesi, un non-senso? sarebbe come un dire: attribuir al senso il senso: la parola *giudizio* in tal caso dovrebbesi poter abolire dall' umano idioma, senza per questo accorgersi punto d' una mancanza, sostituendo la parola senso o sensazione: il che è evidentemente impossibile. Ma vogliamo noi vedere da quale argomento Aristotele venia condotto a dare al senso stesso la facoltà di giudicare? « Noi » (ecco com' egli ragiona) « noi non solo sentiamo, ma ben anco sentiamo di sentire; e sentendo di sentire, giudichiamo ciò che « sentiamo. Ora noi o sentiamo di sentire con quello stesso senso onde sentiamo, o con un altro senso. « Se con un altro senso, allora io vi ripeto la stessa interrogazione: com' è che noi sentiamo di sentire « ciò che sentiamo per questo senso? forse con un terzo senso? in tal caso noi procederemmo all'infinito « colla serie di questi sensi, perchè si dovrebbe sempre rinnovare lo stesso discorso. Forz'è dunque di« re che noi sentiamo di sentire con quello stesso senso onde sentiamo: e perciò con questo stesso giudi« chiamo » (*De Anima* Lib. III, Lect. II). Questa argomentazione è ingegnosa, a dir vero; ma per non toccare che un solo de' suoi difetti, ella si fonda tutta sopra un falso supposto, cioè che nel senso sia necessariamente racchiuso il senso pel senso. Che cosa vuol dir questa espressione, *sentire di sentire?* ella non può voler dir nulla, se non significa una *riflessione* dell'anima sopra la propria sensazione. Quando l'anima si rivolge sopra sè stessa per conoscere il proprio stato, e trova d'avere una sensazione, allora si suol dire che sente di sentire. Ma questa riflessione dell' attenzione dell' anima sopra sè stessa, è propriamente il pensiero: ella dunque, propriamente parlando, *pensa di sentire* e non

che cosa di comune ad essi egualmente: cioè trovi una idea che a più di essi convenga, che valga a noi perchè con essa sola a molti di quelli pensar possiamo; solo dopo questa operazione comincia la parola *comune* ad avere un valore, e ad essere adoprata con proprietà. Il dire che i sensi percepiscono il *comune*, è un supporre fatta quest' operazione dell' intelletto, colla quale l' uomo trova nelle cose che hanno acquistato un essere mentale, ciò che è *comune:* ed un supporre ancora, che questa cosa trovata dall' intelletto e nell' intelletto sia l' oggetto de' sensi.

Così si viene nell' assurdo singolare di ammettere che oggetto de' sensi sia una produzione dell' intelletto: e che non più il senso somministri all' intelletto la materia del pensare, ma pur l' intelletto al senso! In tal modo il mal uso che fa Aristotele della parola *comune*, lo sbatte da uno estremo nel suo contrario, recandolo a dover assentire tale proposizione che è in opposizion diretta col principio fondamentale del suo sistema, onde moveva tutto il suo ragionamento, cioè che il senso somministrasse la materia all' intelletto.

ARTICOLO XII.

Contraddizione in due sentenze di Aristotele.

Il *comune*, astratto da ciò che è particolare, dice Aristotele stesso, non è che l' oggetto dell' intelletto.

Esaminiamo ancor meglio che coerenza s' abbia questa proposizione colla precedente dottrina del filosofo nostro.

Il *comune* non può esistere prima che sia astratto: è l' astrazione che dà a lui l' esistenza (non supponendolo innato). Questa parola, *comune*, non significa che ciò che è simile in più individui, è un astratto, cioè diviso da ciò che è dissimile, come una natura è divisa dall' altra, e massimamente dalla sua contraria.

Quando dunque Aristotele dice che il *comune* non è che l' oggetto dell' intelletto; quando afferma che gli universali non esistono che nell' anima; quando scrive contro Platone: « l' animale universale o è nulla, o è posteriore all' animale individuale, « ed egualmente si dica di ogni comune » (1); allora egli si accosta a sentire tutta la difficoltà che si rinviene nello spiegare il modo, onde ci formiamo gli *universali*; ed

sente di sentire: ella pensa alla sua *sensazione*: la *sensazione* in tal caso è l' oggetto di questo pensiero; all' incontro il *pensiero* stesso è l' atto: non si confonda adunque l' oggetto dell' atto, coll' atto stesso: la *sensazione* che è l' oggetto, è esterna e passiva: il pensiero onde si riflette a questa sensazione, è interno, attivo e volontario. Quando adunque noi diciamo che *sentiamo* di *sentire*, usiamo la parola *sentiamo* in senso traslato, in luogo di *pensiamo*, e usiamo la parola *sentire* in senso proprio, cioè per esprimere propriamente la sensazione. Il puro senso, non sente di sentire; ma *sente* e nulla più; la sensazione nasce contemporanea all' immutazione di un organo corporale, e non ha riflessione sopra di sè: poichè se un organo sensibile toccato da un oggetto, viene ritoccato dal medesimo o da un altro oggetto, non nasce in esso niente di simile alla riflessione, ma nasce solo una nuova impressione e sensazione simile alla prima, e distinta intieramente nell' esser sua dalla prima. Ma l' uomo, com' è fornito anche della facoltà di pensare, non può quasi mai avere una sensazione senza che abbia contemporaneamente il pensiero della medesima, o almeno non se ne accorga, nol dica a sè stesso: indi avviene che, ogni qualvolta noi ci accorgiamo delle sensazioni, non ci sia mai in noi il solo sentire, ma sempre anche il pensare di sentire, che per traslato si può dire (sebbene equivocamente) sentire di sentire. Ora egli è ben facile, che noi attribuiamo agli esseri dotati del solo senso, quello che esperimentiamo in noi stessi: e questo mi pare che sia avvenuto nell' argomentare di Aristotele. Avendo egli osservato che l' uomo ogni qualvolta s' accorge di sentire, pensa altresì, cioè riflette di sentire; suppose che quella fosse proprietà essenziale del senso, il riflettersi sopra sè stesso: ed in tal modo fu condotto a dare al senso una cotal riflessione sopra sè stesso, la quale è indivisibile dal giudizio, perchè col riflettere ch' io sento, non faccio che un giudizio sopra me stesso, o sia pronunzio e dico a me stesso, « provo una sensazione; » il che è fare un giudizio, ossia è pensare.

(1) *De Anima* Lib. I, cap. I.

egli si divide in tal modo da sè medesimo. Il dire da una parte: l' oggetto dell' intelletto sono gli universali in quanto sono *universali*, e per dirlo in altre parole: l' oggetto dell' intelletto sono i rapporti degli enti esistenti e possibili; ed il dire dall' altra: gli *universali* in quanto sono universali non esistono nelle cose singolari, ma solo nella mente; è una cosa medesima.

Ma se ciò è vero, e s' è vero che il senso percepisca i singolari e non gli universali in quanto sono tali; è adunque vero che il senso non percepisce l'oggetto dell' intelletto, ma che l' oggetto del senso e quello dell' intelletto sono oggetti totalmente differenti, quel del primo essenzialmente singolare, quel del secondo essenzialmente universale. Ora se il *singolare* è l' opposto dell' *universale;* se nel singolare, in quanto è tale, non può esservi nulla di universale, perchè sono nozioni che essenzialmente si escludono; come adunque può l' intelletto ricever la materia delle sue operazioni dal senso, mentre tutto ciò che può dare il senso è d' una natura essenzialmente diversa e contraria a ciò, che può percepir l' intelletto?

La difficoltà stava tutta qui; ed è la medesima, chi ben la considera, che quella di che continuamente ragioniamo, la quale si presenta in tal modo sotto un nuovo aspetto (1).

ARTICOLO XIII.

Mostrasi che gli scolastici sentirono la difficoltà accennata, da una distinzione che inventarono per ischermirsene: esame della medesima.

Gli Scolastici, accorgendosi di qualche imbarazzo in questa parte della filosofia aristotelica, sforzaronsi di presentare nell' aspetto più favorevole il pensiero del greco filosofo.

A tal fine essi trassero in mezzo questa sottile distinzione: « La parola *univer-* « *sale* si prende in due sensi, cioè o per significare la stessa natura comune in quanto è « soggetta all' intenzione dell'universalità, o per significare l'universale in sè stesso. » (2)

(1) Dico che è la medesima difficoltà di cui continuamente parliamo. Poichè la difficoltà proposta di sopra era questa: « Come può l' uomo cominciare a giudicare senza un' idea, o sia un universale, mentre i sensi non gli somministrano che pure sensazioni particolari? » La difficoltà che qui ci si presenta all' incontro è questa: « L' intelletto non ha per oggetto che delle idee, cioè degli universali. Ma i sensi non gli somministrano che sensazioni, le quali sono puramente particolari. Le formerà egli a sè stesso queste idee, cioè quelle percezioni particolari le renderà egli universali? In tal caso egli ha bisogno di avere qualche universale in sè: altrimenti non potrà mai aggiungere alle percezioni de' sensi quella universalità che loro manca interamente. » Dico che questi non sono che due modi di presentare la stessa difficoltà. Nel primo modo, la difficoltà consiste nello spiegare come l' intelletto possa *giudicare* senza qualche idea innata; nel secondo modo, la difficoltà consiste nello spiegare come l' intelletto possa cominciare a *percepire* qualche verità, senza aver seco un universale o un' idea. Che la difficoltà sia la medesima, s' intenderà chiaramente ove si abbia bene osservato, che il *percepire* dell' intelletto è lo stesso che il *giudicare*, trattandosi di verità determinate, come sarebbe l'esistenza dei corpi. Ciò che l' intendimento *percepisce* è un *oggetto* da lui *giudicato*: in quanto quest' oggetto è giudicato, in tanto è oggetto dell' intendimento: questa potenza fa un giudizio, ed in tal modo ciò che non era suo oggetto, lo si rende tale. Io non posso formarmi a dimostrare come questo giudizio sia talora più e talora meno espresso, e talora più talora meno avvertito, giacchè questo mi condurrebbe troppo a lungo: ma basta per lo scopo presente, che ben si comprenda come è giudicando, che l' intendimento percepisce delle nuove verità.

(2) Per altro nelle parole di s. Tommaso la difficoltà si presenta in tutta la sua forza. « La natura, « egli dice, a cui avviene l' intenzione di universalità, poniamo la natura dell' uomo, ha un *essere du-* « *plice*, cioè uno materiale secondo ciò ch' essa è nella materia naturale, ed un altro immateriale se- « condo ciò ch' essa è nell' intelletto. Ora in quanto, prosegue egli, la detta natura ha l' essere nella « natural materia, non le può avvenire l' intenzione di universalità, perchè dalla materia è indivi- « duata. L' intenzione adunque di universalità le avviene solo in quanto ella si astrae dalla materia « individuale. Ma (egli osserva) è impossibile che dalla materia individuale si astragga realmente,

Di che avveniva, che l'*universale* nel primo senso, cioè la *natura stessa* non già universale attualmente, ma che va soggetta all'intenzione d'universalità, cioè che è *atta* d'essere considerata come *comune*, fosse l'oggetto del senso: all'incontro l'*universale* nel secondo senso, in quanto è tale attualmente, non fosse che l'oggetto dell'intelletto, e così egli sembrava che si potesse spiegar il personaggio dal senso all'intelletto, cioè dimostrare siccome avvenia, che l'oggetto del senso si rendesse oggetto al, l'intelletto; conciossiachè sebbene l'intelletto non percepiva che l'*universale*, tuttavia parea vedersi un modo onde il senso medesimo glielo somministrasse, potendosi dire, mediante quella distinzione, che percepiva l'universale anche il senso; purchè però si pigliasse questa parola, *universale*, in un significato alquanto diverso da quello nel quale all'intelletto s'attribuiva, cioè universale in potenza, e non in atto: condizione, a dir vero, che toglie tutto l'effetto e l'utilità sperata da quella distinzione.

E veramente, esaminandola con accuratezza, ripullulano di continuo le stesse difficoltà.

« come voleano i Platonici. Poichè non v'ha l'uomo naturale, cioè reale, se non in queste carni e « in quest'ossa. — Egli rimane dunque che la natura umana, fuori dai principi individuanti, non ha « alcuna esistenza se non che nel puro intelletto » (*De Anima* L. II, Lect. XII). Questo passo viene « a dire così: » Voi altri dite, che quando l'intelletto percepisce qualche oggetto particolare, egli non fa che percepire la stessa cosa che percepivano i sensi; solamente che egli divide nell'oggetto particolare ciò che v'ha di comune e ciò che v'ha di proprio, e, mettendo questo da parte, cioè astraendolo, percepisce quello solamente, cioè il comune. Or bene; questa maniera di spiegare come l'oggetto del senso diventi oggetto dell'intelletto, non avrebbe alcuna difficoltà, se questa divisione, che supponete faccia l'intelletto, fosse una divisione reale; se, in un qualche oggetto, si potesse dividere il comune ed il proprio, come si taglia una torta od un pasticcio per mezzo, e la metà gettalasi d'un canto, e l'altra la si piglia a farne checchè ne piace. Ma la divisione, che fa l'intelletto del proprio e del comune hassi a sapere, che non è punto una divisione reale, ma una divisione così detta in senso metaforico. L'intelletto non astrae già il proprio dall'oggetto lasciandovi solo il comune, a quel modo che si estrae la feccia dal vino, lasciandovi il puro vino, o d'altra simile vera astrazione e divisione: nulla di questo. L'oggetto particolare, quando viene percepito dall'intelletto, non soffre alcuna alterazione.

Chi dunque crede d'avere spiegato come l'intelletto percepisca ciò che il senso gli somministra, col dire semplicemente ch'egli *astrae* da' particolari il generale; questi si contenta, per ispiegazione, d'una analogia o similitudine; e anche questa tale, che assai poco quadra all'uopo; ma non ha veramente presentato nessuna vera spiegazione delle percezioni intellettuali. La parola adunque *astrazione*, è un traslato che può contentare i superficiali: ma non contiene in sè stessa nuova luce atta a rischiarare le operazioni dell'intelletto. Quando si voglia abbandonare quest'*analogia* dell'astrarre e del dividere, che non si può app[illegible]are propriamente all'oggetto particolare, perchè da lui non si astrae nulla, non si divide nulla [illegible] ci resta a dire sulla maniera onde l'intelletto percepisce le cose? Ciò che noi possiamo avere di certo sopra ciò, sono primieramente i punti seguenti: 1.° che l'oggetto reale e particolare non soffre alcuna alterazione nè divisione di sorte, quando viene percepito dall'intelletto: che dunque la parola *astrazione*, non aggiunge verun nuovo lume alla spiegazione degli atti dell'intelletto, quand'ella s'intende per una operazione che nell'oggetto particolare divide il comune e lo scevera dal proprio; 2.° che un oggetto, in quanto è nell'intelletto, ha una esistenza *totalmente* diversa, e non solo in parte, da quella che ha nella sua propria natura; 3.° che quest'esistenza, che ha un oggetto nell'intelletto, è *universale*, mentre nella sua propria natura ha un'esistenza *particolare*; 4.° perciò, che un oggetto qualunque, in quanto è *universale*, non esiste che nell'intelletto: e quindi che l'oggetto dell'intelletto, cioè questa *universalità* è interamente diversa e non ha che fare cogli oggetti del senso, che sono le *particolarità*. In tal modo si sente in tutta la sua forza la difficoltà di spiegare come l'intelletto possa ricevere i suoi oggetti dal senso, al modo che ciò intende Locke o il Condillac. E san Tommaso vide la differenza fra gli oggetti del senso e quelli dell'intelletto a tale, che, confutando l'errore di quelli che ammettevano fuori dell'uomo l'intelletto agente, e dicevano che questo comunicava coll'uomo per mezzo de' fantasmi sensibili; risponde che ciò è impossibile; perchè l'oggetto dell'intelletto non è mica una parte di questi fantasmi, come potrebbe indicare la parola *astrazione*, cioè qualche parte da essi astratta, ma egli è un oggetto totalmente dai fantasmi immune, e totalmente perciò da essi diverso: onde non si dà fra l'*idea* di questo intelletto ed il *fantasma sensibile* alcuna vera comunicazione: dal che si vede come l'acutezza del santo Dottore non si lasciò illudere, come gli Arabi, dal senso metaforico della parola *astrazione* (Ved. il commento di s. Tommaso sopra il Lib. *de Anima*, Lect. VII, x.)

Primieramente soffermiamoci a questa espressione: « in un modo si dice universa-« le la stessa natura comune, in quanto va soggetta all' intenzione di universalità. »

Io domando: questa natura si può dir ella *comune*, anche prescindendo dal rispetto di universalità a cui soggiace? Niuno il dirà; poichè se prescindiamo dal rispetto di *universalità*, ella non ci si presenta più col predicato di comune, ma ci rimane una *natura singolare:* è quando noi *nel nostro pensiero* confrontiamo questa *natura singolare* con altre nature pure singolari, ma sempre nel pensiero nostro esistenti, e non in sè stesse, che troviamo il rapporto ch'ella ha di simiglianza: e volendo significare che noi la guardiamo sotto questo rispetto, le aggiungiamo il predicato di *comune;* e questa natura, coll'aggiunta di questo rispetto in cui la percepiamo, è l'*universale*.

Nessuna *natura* adunque si può chiamar *comune*, se non dopo che l'intelletto fece sopra lei questa operazione, cioè che scoperse questa relazione che passa fra essa concepita ed altre nature possibili (1), la quale relazione non è finalmente che in un concetto dell'intelletto: giacchè la *relazione* non istà nè nell'uno nè nell'altro degli oggetti singolari fra'quali passa la relazione, ma solo nella loro unione e confronto; unione che non si avvera altrove, ma unicamente nell'intelletto, dove le due o più cose trovano una specie comune.

Se dunque una *natura* resta sempre *singolare;* cioè resta tale quale ella è in sè stessa (2) prima che venga dall'intelletto considerata e percepita; egli sarebbe un'improprietà di parlare il chiamarla *comune* od universale, fino che la si considera indipendentemente dal rapporto ch'ella ha coll'intelletto. Quando adunque noi ci proponiamo di prescindere al tutto dall'intelletto, e non vogliamo considerare le cose esteriori che unicamente in relazione col senso, egli è impossibile che noi le chiamiamo *universali:* mentre questo predicato viene loro *posteriormente*, cioè solo dal momento in cui noi le supponiamo concepite ancora dall'intelletto. Ma da questo noi dobbiamo prescindere interamente, quando ci proponiamo di esaminare le forze del solo senso: sino che ci troviamo in questo proponimento, dobbiamo considerare le cose esterne senza aggiunger loro nulla di ciò che l'intelletto ci aggiugne, percependole: e s'egli è vero, come accorda lo stesso Aristotele, che l'*intenzione di universalità* l'aggiunge loro l'intelletto; forz'è che noi prescindiamo al tutto da questo rispetto, il quale si esprime coll'aggiungere alla natura il predicato di *comune* o di *universale;* di che ne viene, che noi non siamo punto autorizzati a dire che « il senso percepisce la natura comune, od universale. »

Che cosa vorrebbe mai dire, « il senso percepisce la natura comune? »

Vorrebbe dire: « il senso percepisce una natura *singolare*, la quale di poi, quando viene percepita dall'intelletto, sotto un certo rispetto acquista il predicato di *comune*, predicato che le si dà appunto per esprimere questo rispetto sotto cui l'intelletto la percepisce. »

Se dunque il predicato *comune* non esprime che ciò che aggiunge l'intelletto alla natura da lui percepita; egli è facile di vedere che la distinzione sopraccennata non reca alcun servigio all'uopo di spiegare in che modo l'oggetto del senso possa divenire anche oggetto dell'intelletto: giacchè ciò, a cui quella distinzione intendeva, era

(1) Dico *possibili*, perchè noi non potremmo mai universalizzare un oggetto paragonandolo a degli altri oggetti sussistenti, come suppongono gratuitamente gl'ideologi moderni, ma è necessario che lo confrontiamo ad oggetti possibili, cioè pensabili, o almeno ad oggetti pensati dalla mente. La *possibilità* è il principio di universalizzazione, come vedremo, ed esso non è che nell'intelletto.

(2) In molti luoghi m'è forza di adoperare la maniera di parlare più usata, sebbene meno rigorosa; perchè non ho potuto ancora presentare quelle idee che valgano a giustificare la maniera che io giudico più esatta e più vera.

di mostrare, che anche l'oggetto del senso si potea in certo modo chiamare *universale* come quello dell' *intelletto:* e che quindi non dovea riuscire strano se questo potesse ricevere gli oggetti suoi dal senso, sebbene egli non fosse atto, che alla percezione degli universali. Mediante l' osservazione da noi fatta all' incontro apparisce, che se si può dire in qualche modo *universale* l' oggetto del senso, ciò non nasce se non perchè noi consideriamo quell' oggetto in relazione coll' atto futuro dell' intelletto: ma che prescindendo da quest' atto futuro, e volendo denominare l' oggetto solo come sta rispetto al senso, noi non possiamo dirlo che *singolare*, nè egli ha cosa in sè, che al senso sia o possa esser *comune*.

ARTICOLO XIV.

Come l' intelletto agente d' Aristotele spieghi l' origine degli universali.

L' oggetto adunque del senso e dell' intelletto sono diversi e contrarî essenzialmente; il primo non percepisce che *singolari*; il secondo non percepisce che *universali* (1).

Volendo adunque supporre con Aristotele, che tutte le idee dell' intelletto vengan da' sensi, resta sempre intatta la difficoltà proposta, che consiste a sapere come il senso possa presentare all' intelletto l'oggetto a questo adattato e proporzionato, mentre il senso non ha nulla che sia comune coll' oggetto proporzionato all' intelletto.

Aristotele in tale impaccio stabilisce, come abbiam veduto, un *intelletto agente:* e lo costituisce mediatore fra il *senso* e l' *intelletto*: è incumbenza di lui il prendere i fantasmi sensibili e singolari, e trasformarli in universali: l'incumbenza gliela dà proprio Aristotele; e tocca poi ad un tale intelletto di trovare il modo, ond' egli compia un' incumbenza così rilevante ed orrevole, che dal filosofo gli viene affidata. Bene sta però, che questa misteriosa potenza che si chiama *intelletto*, continua in noi placidamente le

(1) In un passo nel quale Aristotele spiega la *formazione degli oggetti dell' intelletto*, nomina alla sfuggita un UNIVERSALE QUIESCENTE NELL'ANIMA. Volendo mostrare come dai sensi procedano tutte le idee dell' uomo, dopo aver detto che dalle *sensazioni* che lasciano impressi nei vestigi, nasce la *memoria*, o da molte memorie raffrontate insieme, l' *esperimento*, onde si deducono i principî o le *idee*; quasi poco contento di questo *esperimento*, che non è che di cose particolari, aggiunge « dall' esperimento, o da ogni universale quiescente nell' anima » (*Poster.* L. I. c. ult.). Egli ha bisogno qui il nostro filosofo, contro alle premesse, di unire all' esperimento qualche altra cosa che sia nell' anima stessa. Qualunque però sia la mente di Aristotele in questo passo alquanto oscuro, è certo che s. Tommaso, spiegandolo, non poteva descrivere il fatto dell' origine delle idee in una maniera più esatta e precisa. Il saper descrivere esattamente come questo fatto succede, è già un essere molto innanzi nella via della sua spiegazione. Egli osserva che l' *esperimento* non può essere che di cose particolari; che bisogna adunque proceder oltre, o cavare i principî da un universale. *ULTERIUS EX UNIVERSALI QUIESCENTE IN ANIMA*: che questo universale si fa per una operazione dell' anima mediante la quale questa riceve come fosse universale, ciò che realmente è particolare: « *quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam.* » Fuori dell' anima adunque non c'è nulla di universale: è l' anima quella che aggiunge l' *universalità*; ella riceve come *universale* ciò che in sè è particolare. Ancora, questo oggetto *universalizzato* lo chiama Aristotele *UNUM PRÆTER MULTA*. E s. Tommaso riflette che è il solo intelletto che aggiunge questa *unità* specifica ai *molti individui*: unità che non ha da far niente con essi, che è fuori di essi, *PRÆTER MULTA*. Quindi non è questo *universale* una parte di essi individui, una cosa da essi realmente cavata; ma è indipendente da essi, è un' *idea* in somma da tutt' altra natura da quella degl' individui sussistenti, che sono *sostanze particolari*. Mi sembra adunque probabile, che quando s. Tommaso diceva che *niente è nell' intelletto che non venisse dal senso*, egli non escludesse però dall' intelletto quella *forma di universalità*, che questo aggiunge alle cose, traendola di sè stesso, per la quale ha la virtù d' essere intelletto, e che vedremo a suo luogo che cosa ciò sia: e la cosa si fa certa e fin anco evidente, ove si considera il *lume*, che dà s. Tommaso all' intelletto per potere esistere, del quale altrove ragioneremo.

sue funzioni indipendentemente dalle speculazioni de' filosofi, e dalle leggi che questi le impongono.

Io confesso che non piccolo sarebbe il mio imbarazzo, ove a me si desse il carico d'ammaestrare l'*intelletto agente* ad adempire la funzione, che il filosofo nostro gl' ingiunge sotto l'espressa condizione di non portar seco nessuna idea di sorte, ma di doverle cavar tutte da' fantasmi sensibili.

Primieramente, questo intelletto dev' egli percepire i fantasmi sensibili e singolari, o non dee percepirli?

Se non li percepisce, egli sembra che non possa operare sopra i medesimi, nè perciò distinguere dentro a' loro oggetti ciò che v' ha di proprio e ciò che v' ha di comune.

Se li percepisce, è adunque una facoltà quest' *intelletto agente*, che percepisce i *singolari* come il senso (1). Ma se egli percepisce i singolari come il senso, in che modo poi troverà in essi gli universali?

Noi abbiamo già osservato, che ne' *singolari*, fino che sono tali, nessuno *universale* si contiene: mentre questa parola, *universale*, non esprime che una relazione che ha una cosa con altre cose simili possibili, e però è tale oggetto che il solo intelletto percepisce, e del quale il senso nulla ne sa. Ma se questo attributo di *universale* l'aggiunge da sè l'intelletto, se non è punto negli oggetti del senso, ove mai l'intelletto lo trova?

Platone supponeva, che l'avesse innato, cioè che l'intelletto, allorchè il senso percepiva gli oggetti singolari, aggiungesse a loro l'idea di essi *universale*: ovvero, che è il medesimo, supponeva che l'intelletto portasse con sè gli esemplari delle cose, i possibili, secondo i quali esemplari, come secondo norme distintive, classificasse gli oggetti de' sensi: e con ciò il nodo era sciolto, o certo almeno tagliato.

Avicenna ricorse ad un *intelletto separato* al tutto dall'uomo, dal quale l'uom ricevesse belle e formate queste idee, sotto cui divider poi egli gli oggetti da' sensi percepiti: questo sistema pure soddisfaceva in qualche modo alla difficoltà.

Ma Aristotele, inteso secondo i posteriori Scolastici, nulla di questo (2): egli

(1) Per superare questa difficoltà gli scolastici sono ricorsi a dire, che l'intelletto percepisce i particolari *per quandam reflexionem*. Ma ognuno vede che il pronome *quidam, quaedam, quoddam*, per quanto sia rispettabile, è spesso adoperato come una tavola nel naufragio de' filosofi, tuttavia non può sempre acquietare l' umano intelletto curioso d' investigare delle migliori ragioni. La difficoltà, a mio parere, è quella stessa che più sopra ci cadde di osservare relativamente al senso comune. La soluzione n' è la seguente: Tanto il senso come l'intelletto ha un soggetto solo: Quell' *Io* stesso che è modificato mediante le sensazioni, è quegli che pensa ad esse. Io non ho adunque bisogno di supporre che l' intelletto, questa potenza particolare, percepisca le sensazioni, quasichè le sensazioni fossero percepite da due potenze: quindi non ho bisogno di supporre due specie di fantasmi l'uno simile all' altro; il che è un moltiplicar gli enti senza necessità, o mi condurrebbe all' infinito. Ciò di che io ho bisogno, è di fissarmi colla mia attenzione nell' unità del ME, nella quale unità si trovano tanto le sensazioni, come i pensieri e le idee. Aristotele supponeva che altra fosse la sensazione dell' organo esterno, altra fosse la sensazione portata al centro comune: indi due potenze, il *senso proprio* ed il *senso comune*. Il vero si è, che nell' organo esterno diviso dall' anima non è alcuna sensazione; e che è sempre l' anima quella che sente: non c' è adunque che un genere di sensazioni, e non ci sono altri sensi corporei che i sensi organici. Ma giacchè per tutti questi sensi è sempre l' anima quella che unicamente sente; quindi è l' anima che diviene conscia contemporaneamente di più sensazioni (sotto il quale aspetto ella stessa si potrebbe chiamare un *senso comune*), ed è l'anima che riflette sulle medesime, e così pensa. L' intelletto o intendimento è la facoltà di riflettere o di pensare: egli non percepisce adunque le sensazioni particolari: ma è l' anima, nella quale v'è l' intelletto, che le percepisce: non esse, ma il giudizio che fa l' anima sopra di esse, è l' unico oggetto dell' intelletto; e in quanto l' anima fa un tal giudizio, si dice dotata della potenza della *ragione*.

(2) Nelle opere di Aristotele vi sono de' passi che il mostrano poco soddisfatto del suo sistema e sol limitare di un altro: i quali noi non trascuriamo di trar fuori, ove l' occasione ce ne venga come il lettore vedrà anche nell' articolo seguente.

pretende che l' *intelletto agente* aggiunga l'idea di universalità agli oggetti singolari percepiti da' sensi (giacchè è poi questo in ogni sistema ciò che fa l' intelletto), senza che questi abbiano in sè stessi quest' idea, e senza che la porti seco nè pure l' intelletto agente!

ARTICOLO XV.

Aristotele vuole che l' intelletto dia la propria forma a ciò che percepisce: questo, rimossa dall' intelletto ogni idea innata, è il fondamento dello scetticismo moderno.

Talora fa i maggiori sforzi per superare una difficoltà che gli si presenta con forza, ma direi quasi più al sentimento, che alla mente.

Egli vi dirà, a ragion d' esempio; « ciò che si riceve, ricevesi a guisa d' un recipiente: quindi siccome quando mettete una materia liquida in più vasi, ella vi riceve la conformazione de' vasi diversi, così dee avvenire altresì di ciò che riceve il nostro senso ed il nostro spirito: sono come due vasi, che danno diversa forma all' oggetto stesso: la forma che gli concede il senso, è che l' oggetto rimangasi singolare com' è: la forma che gli dà l' intelletto, è quella della *universalità*, sotto cui solo, egli può percepire. »

Facil cosa è vedere in tale dottrina la traccia del kantismo: secondo la medesima, converrebbe ammettere nello spirito umano una certa *forma*, alla quale gli oggetti percepiti si conformassero.

Ora, o questa forma è il tipo della verità; e in tal caso convien porre innato questo tipo, cioè la nozione, l'essenza della verità: o non si ammette nulla di ciò nello spirito; e in tal caso lo spirito, limitato e determinato com' è, darà alle cose percepite una forma puramente soggettiva, ciò che costituisce tutto il fondamento su cui s' innalza il moderno scetticismo e la filosofia critica.

Ma egli non è difficile a vedere, che in questa seconda supposizione tutto l' immenso lavoro della filosofia critica non s' appoggerebbe che sopra l'analogia materiale del recipiente.

Io bene intendo, come nel vaso possa essere introdotto un liquore senz' aver prima quella forma, ch' egli va ricevendo a mano a mano che viene in esso infuso; ma non intendo poi come avvenga, che i *singolari* possano entrare nell' intelletto, ammesso il principio che l' intelletto non percepisca che gli *universali*: e se vi entrano, perchè poi debbono necessariamente esservi cangiati in universali.

Se i *singolari* non entrano nell' intelletto, essi non possono ricevere la configurazione ch' egli vorrà loro dare; a quel modo che il liquore, se non entra nel vaso, non può nel vaso figurarsi.

Se poi c' entrano: dunque non è più tale la natura dell' intelletto, ch' egli non possa percepir nulla se non sotto la forma di *universale*. Se l' intelletto ha necessariamente questa forma, egli è condizionato ad essa; ed in tal caso, il *singolare* in esso è inconcepibile.

Nel vaso si distinguono i due istanti, cioè il liquore preesistente all' infusione, ed il liquore già infuso: quindi ancora si distingue il liquore dalla sua forma accidentale: quello può esistere senza di questa.

All' incontro la *natura comune* non ritiene ciò nulla di singolare: è un oggetto totalmente diverso da quello che ebbe percepito il senso: egli non esisteva per noi prima che l' intelletto lo percepisse: ha cominciato ad esistere coll' atto medesimo col quale l' intelletto l' ha conosciuto.

D' altro lato, se l' *oggetto* dell' intelletto avesse una forma tale perchè il soggettivo intelletto gliela dà di sè stesso, lo scetticismo, come dicevamo, sarebbe al tutto ino-

vitabile, e non vi avrebbe che verità soggettiva, cioè a dire non-verità (perocchè la verità è essenzialmente oggettiva ed assoluta): e tal è nel sistema di Kant; il quale non è veramente altro che l'analogia aristotelica del recipiente, sviluppata, e seguita ingegnosamente nel suo sviluppo.

ARTICOLO XVI.

Contraddizione Aristotelica.

Per evitare questo scoglio dello scetticismo, cessa talora Aristotele dal presentarci questo recipiente che altera tutto ciò che riceve e lo assetta a sè stesso.

Egli vi dice: l'*intelletto agente* non altera nulla: egli non fa che separare; egli divide ciò che è *comune* e ciò che è *proprio* nelle cose. Fatta questa separazione, l'*intelletto passivo* percepisce solo ciò che in esse cose è *comune*; e il percepire solo una parte di una cosa, non è un percepire la cosa in modo alterato e falso, ma è un percepirla parzialmente, sebbene ad un tempo veracemente.

Quando Aristotele presenta così il suo pensiero, sembra ch'egli s'immagini il suo *intelletto agente* siccome fosse un prisma che per sua natura spezza la luce e divide i colori in fra loro: come a dire, questa separazione egli la fa non per volontà, ma per una cotal sua *cieca* necessità.

Paragonandolo ai sensi, si potrebbe dire, ch'egli separa ciò che nelle cose v'ha di comune e di proprio, come l'occhio e l'orecchio separano la luce ed il suono dalla stessa aria che a questi organi trasmette ciò che a ciascuno di loro conviene. Questa maniera di spiegare una tale separazione fra ciò che nelle cose v'ha di *comune* e ciò che v'ha di *proprio*, per quanto possa parere apparentemente ingegnosa, non è meno vana e insussistente di tutte l'altre.

Primieramente ella si appoggia sopra una base evidentemente falsa; cioè sulla supposizione che il *proprio* ed il *comune* sieno due elementi che entrano a formare una cosa sola, a quella guisa che i colori entrano a formare un solo fascicolo di luce, o a quella guisa che la luce ed il suono nascono collo stesso mezzo dell'aria. Noi all'incontro abbiamo osservato, che il *comune* non esiste nelle cose, prima che l'intelletto ve lo metta; non esprimendo quella parola che un'affezione, una vista intellettuale.

Il dire adunque, che l'intelletto percepisce l'*universale*, o sia il *comune*, separando questo dal proprio, è un supporre l'*universale* o il *comune* preesistente all'atto dell'intelletto. La questione all'incontro consiste tutta a sapere come l'*universale* nasca; mentre egli non si trova nella natura delle cose; nelle quali non si riviene che individui.

Io vi domando come l'*universale* abbia l'origine, e voi mi rispondete, col separarlo da ciò che v'è di *proprio?* Questo non è uno spiegarmi l'origine dell'universale, ma un suppormi ch'egli già esista: è un supporre quello che è in questione.

ARTICOLO XVII.

Del sistema esposto, l'intelletto opererebbe ciecamente: assurdità di ciò.

Di poi, è egli possibile immaginare nell'intelletto un'operazione cieca, come le operazioni fisiche, per esempio la digestione che fa lo stomaco, o la divisione de'colori operata dal prisma?

Questo si può ben credere per un momento: cioè fino che si parla in un modo astratto e generale, e non si riflette alla natura propria dell'intelletto: ma non più ove a questa si riflette e pensa.

L' intelletto è la facoltà conoscitiva: dunque i suoi atti non possono esser ciechi: debbono esser essenzialmente conoscenti: giacchè parliamo appunto del fonte della nostra luce e della nostra conoscenza.

E per venire via più presso alla cosa, io seguirò a dimandare: l'*intelletto agente*, quando fa questa supposta separazione di ciò che v'ha di proprio e di ciò che v' ha di comune nelle cose, conosce egli il *proprio* ed il *comune?* Se conosce queste due cose, egli non opera alla cieca, ma mette d' un canto il proprio, dall' altro il comune, perchè ne vede la differenza. In tal caso poi (l'unico caso in cui si possa una simile separazione fatta dall' intelletto umano concepire) egli dee avere in sè delle idee precedenti a questa separazione: delle idee che lo dirigano in essa: giacchè il pensare « questa natura è comune, » è il medesimo che il pensare « possono esistere infinite nature simili a questa; » ed il pensar ciò, suppone l' *idea*, o sia la *semplice apprensione di quella natura;* e l' idea, ossia la semplice apprensione di quella natura, non è determinata nè a tempo nè a luogo, nè ad altre circostanze individuali; è una mera possibilità; in una parola; è un universale.

Per quanto io penso adunque l' incumbenza che Aristotele diede al suo *intelletto agente*, di trasformar cioè le sensazioni singolari in idee, colla condizione di non avere in sè nulla d' innato, non riesco a trovarla in alcun modo possibile.

ARTICOLO XVIII.

Cenno in Aristotele della vera dottrina.

Ma Aristotele stesso, in qualche momento più felice, e nel quale il pensier forse di combatter Platone men l'occupava, sospettò o travide che la condizione da lui posta al suo intelletto agente era dura ed ingiusta, e che questo avrebbe seguitato le funzioni sue senza osservarla, s' egli clementemente rilasciata non gliel' avesse.

Perciò talor sembra inclinarsi a concedergli qualche maniera d' universale, al qual riferendo le percezioni de' sensi, le renda con ciò universali; perciocchè la loro universalità, come più volte toccai, non consiste che nella relazione loro con un universale, o sia con un' idea dell' intelletto.

Ma egli tocca questo punto così alla sfuggevole, che non so se noi ci possiamo formare della sua mente un ben chiaro concetto: giacchè egli si restringe ad aprire il suo pensiero con due parole (1): colle quali vien a dire, che l' intelletto agente, cavando dalle cose particolari percepite da' sensi gli universali, dee avere in sè un atto, e quest' *atto* dee essere a lui sostanziale: giacchè altrimenti non potrebbe egli fare l'operazione indicata, cioè dalle sensazioni trar le idee delle cose.

Il qual concetto di Aristotele, insistendo sopra i soliti suoi principj, sembra ridursi e terminarsi in questo argomento: « Le sensazioni, o a dir meglio, i fantasmi che le sensazioni lasciano nell' anima nostra, non sono, come tali, gli oggetti proprî dell' intelletto, cioè non son vere idee se non *in potenza*, poichè essi sono particolari, e l' intelletto non può percepire che gli universali. Bisogna dunque ammettere nell' anima una facoltà (qualunque questa poi sia), che abbia virtù di rendere questi fantasmi, ossia idee in potenza, idee in atto; e tale facoltà è ciò che si chiama *intelletto agente*. Ma perchè una cosa riduca un' altra di potenza in atto; bisogna che sia in atto ella stessa: così un corpo, secondo i principî d' Aristotele, non può muoverne un altro, se egli stesso non è già in moto. Dunque quest' intelletto agente (conchiude Aristotele) dev' essere di sua natura in atto, per ridurre allo stato d' attuale cognizione i fantasmi ricevuti dal senso » (2).

(1) Dice dell' intelletto agente, che *est* ACTU ENS.
(2) *De Anima*, Lib. III, Lect. X.

Aristotele si ferma qui; e non so, che spieghi più chiaramente in nessun luogo ciò ch'egli intenda per l'*atto* di quest'intelletto.

Si può tuttavia affermare, che coll'aver egli stabilita questa proposizione, fece un passo più innanzi di Locke, e de' moderni sensisti usciti dalla scuola di questo.

Perocchè cotesti, ammessa una facoltà di pensare nell'uomo, non toccano nè pure coll'estremo del lor pensiero la ricerca spinosa della natura di questa potenza, contentandosi di supporla tale, che basti al suo fine. Aristotele all'incontro, dopo aver detto « avervi una facoltà nell'uomo, capace di astrarre i generali dai particolari, » aggiungendo, che questa facoltà dee essere in atto già fino dal primo istante di sua esistenza, perch'ella possa rendere i fantasmi particolari, idee attualmente universali; giunge almeno sul limitare della grande e difficile questione intorno a ciò che v'ha nella mente umana d'innato. Veniamo almeno ad avere, secondo questa dottrina d'Aristotele, nella potenza di conoscere, un *atto sostanziale* e perciò *innato*. Per quanto resti misteriosa questa maniera di parlare, e per quanto sia indeterminata e concisa; è però vero che ella dimostra il progresso della mente d'Aristotele nelle sue ricerche, e che giustifica a credere, ch'egli abbia almeno a fior di labbra assaggiata la difficoltà di che noi parliamo, circa l'origine delle idee.

ARTICOLO XIX.

Spiegazione del cenno che dà Aristotele della vera dottrina.

E se noi vogliamo spiegare in un modo ragionevole il parlar generico e chiuso di Aristotele, noi saremo per avventura portati assai vicino alla verità.

Perciocchè che cosa può esser l'*atto* di una facoltà conoscitiva? L'atto di una facoltà conoscitiva è inconcepibile, se non s'intende per esso qualche maniera di attuale cognizione.

Laonde dicendo Aristotele che l'intelletto agente, per formare gli universali, cioè le cognizioni intellettive, dee essere in atto egli stesso; sembra ch'egli abbia voluto dire che quest'intelletto possegga già fino dal principio e per sua propria natura, qualche specie di cognizione, colla quale egli possa produrre le altre cognizioni attuali, all'occasione datagli da' fantasmi sensibili: e che il filosofo siasi ritenuto per avventura dall'entrare più addentro nell'esame di questa specie di *cognizione innata*, o impaurito dalla difficoltà che s'incontra in volerla determinare, senza cadere in contraddizion con sè stesso, o pur temendo che n'uscisser cose favorevoli troppo al combattuto sistema di Platone.

Potrebbe anch'essere, come talora succede, che dopo avere Aristotele avuto casualmente questo lampo passaggiero, che, il portò a conoscere la necessità di un *atto* innato nella facoltà conoscitiva (il che equivale alla necessità di qualche specie innata); egli fosse da altri pensieri distolto dall'inseguire un'idea così felice, che potea divenir fecondissima nella mente di un uomo così maraviglioso.

ARTICOLO XX.

Aristotele riconosce che l'intelletto porta seco innato un lume, come attesta il senso comune.

I commentatori hanno dato poco sviluppo a questo passo di Aristotele, che, brevissimo com'è, è tuttavia uno de' più osservabili.

Nulladimeno le osservazioni che ci fa sopra s. Tommaso, mi confermano nel mio parere.

Cercando il santo Dottore in che modo Aristotele ammetta nell'uomo un intelletto

sostanzialmente *attuato*, primieramente osserva che Aristotele non potea voler dire con ciò, che quest' intelletto avesse innate le idee di tutte le cose, perchè questa sarebbe appunto la dottrina platonica da Aristotele in tanti luoghi rifiutata, e perchè se quell' intelletto fosse già determinato a conoscer le cose tutte da sè medesimo, ruinerebbe un altro principio da Aristotele costantemente insegnato e confirmato dall' esperienza, che l' intelletto nostro, per pensare, ha bisogno di ricevere i fantasmi delle cose esterne da' sensi.

Esclusa questa interpretazione, cerca che cosa può essere una facoltà intellettiva, la quale non abbia in sè attualmente le idee tutte delle cose, e nondimeno sia in atto.

Sembra che ciò non possa essere se non uno stato di mezzo fra l' essere in atto per modo di aver le idee di tutte le cose, e l' aver alcuna di queste idee.

Ma ecco le parole dell' acutissimo commentatore.

« L' intelletto agente si considera come atto rispettivamente alle cose da intender« si, in quanto che egli è una virtù immateriale, attiva, capace di render l' altre cose « simile a sè, cioè immateriali: e per questo modo le cose che sono intelligibili solo in « potenza, egli le rende intelligibili in atto: » ed ecco con quale similitudine egli ciò spiega: « poichè nel modo stesso anche il lume fa i colori essere in atto, non già per « cagione che abbia già in sè la distinzione di tutti i colori » (1).

La qual similitudine aristotelica quadra mirabilmente all' argomento, e più ancora nella teoria moderna della luce.

Perciocchè sebbene la luce non abbia in sè i colori già divisi e separati, tuttavia è suscettibile d' una tal divisione mediante qualche corpo che abbia la proprietà di rifrangere e di riflettere il fascicolo della candida luce.

Perciò secondo questa similitudine, avrebbesi a dire della teoria delle idee, tutto il contrario di ciò che fu di sopra da noi toccato. Quivi dicevasi che l' azione dell' intelletto agente consisteva in separare nelle cose ciò che v'ha di comune da ciò che v'ha di proprio, supponendo falsamente che v' avesse in esse qualche cosa di comune per sè indipendentemente dall' operazione dell' intelletto. In tale ipotesi abbiamo paragonate le cose esterne al fascicolo della luce che contiene in sè più colori, cioè il comune ed il proprio; e l' intelletto ad un prisma capace di farne la separazione. Nel luogo presente all' incontro non sono più le cose sensibili che paragoniamo alla luce; paragoniamo alla luce l' intelletto agente, o sia l' atto a lui sostanziale, o meglio ancora, ciò in cui termina quest' atto; ed il prisma, quello che sparte questa luce ne' suoi raggi elementari, quello che determina i varî colori, sono le cose sensibili. In tal modo il comune sarebbe nella mente, e non nelle cose stesse: e questo comune si particolariggerebbe, e s' individuerebbe mediante le cose: queste particolarizzazioni e individuazioni risponderebbero appunto ai colori, mentre il *comune* corrisponderebbe alla *luce* che è nell' intelletto preesistente.

In questa supposizione molte difficoltà sarebbero superate: e sebbene l' intelletto non vedrebbe nessun colore separato, senza il prisma esterno de' corpi sensibili che spartisse e determinasse la luce sua, tuttavia egli avrebbe innata la luce: sebbene non avesse nessuna scienza di ciò che è particolare e determinato (2), tuttavia si concederebbe a

(1) Questa similitudine del lume, tanto adattata a spiegare ciò che l' intelletto nostro ha d' innato, fu adoperata sempre: è una voce di tutte le scuole, una parola di tutti gl' idiomi. E la teoria che io presento in questo Saggio, non è, come ho già detto, che il commento di questa verità indicata e pronunziata così bene dal senso comune.

(2) Leggendo attentamente s. Tommaso, si trova, che ov' egli nega le idee innate, non intende mai di parlare che di idee o specie determinate: *Anima intellectiva*, egli dice, *est quidem actu immaterialis*, *sed est in potentia ad DETERMINATAS SPECIES rerum*. (P. I, Q. LXXIX, art. IV, ad 4). E questa è appunto la nostra dottrina: noi neghiamo che l' anima umana abbia in nascendo idee o specie *determinate*: gliene concediamo sol una perfettamente *inde-*

lui qualche idea *comune*, qualche forma non determinata a nulla prima delle sensazioni: in una parola, sebbene egli non avesse in sè nessuna delle idee derivate, come pretendeva Platone, avrebbe però innata l'idea prima e universalissima: non avrebbe innate le conseguenze, ma avrebbe innato, in certo modo, il principio supremo; giacchè l'idea di ciò che è comunissimo, è quella (come vedremo a suo luogo) che, applicata alle cose meno comuni, prende il nome di *principio:* ed i principi sono riconosciuti da Aristotele stesso per indimostrabili.

Quindi s. Tommaso conchiude, spiegando onde possa venire all'intelletto questo suo lume ingenito, con queste parole: « Una virtù attiva sì fatta, è una cotale par« tecipazione di lume intellettuale dalle sostanze separate » (1), cioè, giusta la dottrina dell'Aquinate, da Dio medesimo (2).

ARTICOLO XXI.

Gli Arabi volendo rigorosamente sostenere che nulla v'avea d'innato nell'uomo, caddero nell'errore d'ammettere l'intelletto agente fuor dell'anima umana.

E un tal passo è indiretto contro altri commentatori dello Stagirita.

I quali leggendo in alcuni luoghi d'Aristotele, che l'uomo non ha cognizione innata, e che il suo intelletto è una mera potenza; non seppero poscia conciliarlo con sè medesimo, là ov'egli dice, che l'intelletto agente non è una mera potenza di conoscere, ma è inatto sostanzialmente, conciossiachè altramente egli non potrebbe ridurre in attuali cognizioni le cose percepite da'sensi, ossia fornire all'intelletto possibile le *idee*, che tutte di loro natura sono universali. Di che ricorsero al partito di supporre, che quando Aristotele parlava dell'*intelletto agente*, volesse parlare di qualche intelletto interamente separato dall'uomo, cioè o dell'intelletto divino o dell'intelletto di qualche angelo, il quale essendo in atto, cioè possedendo attualmente le idee di tutte le cose, potesse esercitare qualche influenza sull'*intelletto possibile*, cioè sull'intelletto dell'uomo, semplice potenza di conoscere, e comunicare a questo, all'occasione delle sensazioni quella universalità che, unita ai fantasmi de'sensi, forniva l'*idee* delle cose esteriori.

Ma s. Tommaso riprova e cassa questa interpretazione, come mala in sè stessa, e come contraria alla mente d'Aristotele; e vuole che Aristotele, quando parla dell'intelletto umano come d'una facoltà di pensare meramente in potenza, si debba intendere dell'*intelletto possibile:* e quando all'opposto vuole che l'intelletto non sia meramente in potenza, ma gli dà un atto, debbasi intendere d'un'altra facoltà intellettiva che trovasi pure nell'uomo e che chiamasi *intelletto agente*, il quale agisce continuamente non eccitato da'fantasmi, ma per la propria natura attiva. E certo se io dovessi dare ad Aristotele l'interpretazione più benigna, restringendomi ad alcuni suoi passi de'più felici, a me sembrerebbe di non andar forse lontano da ciò ch'egli vide di passaggio, esponendo la sua mente nel modo seguente: « L'esperienza dimostra che noi non abbiam le idee delle cose esterne prima di ricevere le sensazioni: non dobbiam adunque ammettere gratuitamente innate nel nostro spirito tali idee, perchè se noi le avessimo innate, sapremmo altresì d'averle (3). D'altro lato è vero che le sensazioni

terminata, che è ciò che s. Tommaso chiama non idea, ma *luce*, e che la rende *actu immaterialem*.

(1) *De Anima* L. III. Lect. X.

(2) *Intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus*, P. I. Quaest. LXXIX, art. IV.

(3) Questa non è conseguenza giusta: si possono aver delle idee senza sapere di averle,

non sono le idee: poichè le sensazioni sono essenzialmente particolari, riferendosi a quell' unico individuo che le ha prodotte; e le idee sono essenzialmente universali, essendo il tipo di tutti gl' individui simili. Fa dunque bisogno supporre che l' uomo, che riceve le sensazioni particolari, abbia in sè una potenza di universalizzarle. Ma poichè la universalità non si trova nelle sensazioni, quindi per attribuirla loro, conviene che questa potenza capace di generalizzare abbia già precedentemente in sè stessa questa universalità. Coll' aggiungere alle cose sentite dai nostri sensi una veduta universale, esse diventano idee attuali, mentre prima non erano che in potenza (1). Rendere adunque *idee attuali* i fantasmi ricevuti co' sensi del corpo, non è altro che universalizzarli giacchè coll' universalizzarli si dà loro quell' *atto*, per lo quale si possono dire, semplicemente parlando, *idee*. E poichè niente può ridurre qualche cosa in atto, se non ciò che è già in atto egli stesso; quindi questa potenza, che ha virtù di rendere in atto le cognizioni, dee avere in sè quest' atto, ossia dee aver ciò che costituisce l' universalità, che aggiunge a' fantasmi da' nostri sensi percepiti (2). »

ARTICOLO XXII.

S. Tommaso confuta l' errore degli Arabi.

Ma tornando all' angelico Dottore, egli prova che non si può supporre che l' *intelletto agente* sia un essere fuori di noi. Perocchè, egli dice, è assurdo il supporre che la natura dell' uomo non abbia in sè ciò che le fa bisogno per conoscere, che vuol dire per esercitare quell' atto a cui è ella essenzialmente destinata.

« Non sarebbe l' uomo, così il Santo, dalla natura sufficientemente istituito, se « non avesse in sè stesso i principi, onde potesse compire l' operazione sua propria,

come ha osservato tanto bene Leibnizio, cioè senza aver riflettuto sulle medesime. Tuttavia questo è l' argomento comune a tutti quelli che negano le idee innate: Aristotele ne fa uso. *Poster.* L. II, cap. ult.

(1) Chiama i *fantasmi* cognizioni in *potenza*, nel *de Anima* Lib. II, Lect. XII: il che è un dire, che non sono cognizioni, e perciò si dee spiegare con quale operazione dell' intelletto esse diventano idee, cognizioni, in una parola, come diventano concezioni universali. In questo stesso luogo però Aristotele tocca molto vicino alla verità, perciocchè volendo far rilevare la differenza fra il senso e l' intelletto, in questo la ripone, che « la parte attiva della sensitiva operazione è fuori dell' anima, mentre la parte attiva della operazione intellettiva, è nell'anima stessa: » colle quali parole vuol dire, che le sensazioni nascono per un' azione de' corpi che sono fuori di noi, sopra di noi; ma che le percezioni universali, che noi chiamiamo idee, nascono per un' attività interna ed essenziale dell' anima nostra. Volendo adunque spingere questa osservazione di Aristotele più avanti ch' egli non fece, così si può ragionare sopra di essa. Questa universalità delle concezioni intellettuali o viene *creata* dall' intelletto, o viene solo *aggiunta* ai fantasmi, avendola egli già in sè. Il dare all' intelletto una forza che la crei, certo è troppo più che il dare al medesimo la potenza di aggiungerla semplicemente; e questa sola ragione basterebbe per attenerci al secondo partito. Ma oltracciò, osservando e analizzando l' operazione intellettuale, essa non si presenta menomamente come una operazione che produce qualche cosa, ma come una semplice visione di ciò che è già prodotto. L' intendere non è che un vedere interiore; e il vedere non è un produrre: l' intelletto adunque non può creare le specie universali delle cose; egli le vede.

(2) Riflettendo sopra la storia de' pensieri nella mente di Aristotele, mi par verisimile, che trattando egli delle idee dell' intelletto umano, abbia ristretta sovente la sua attenzione alle idee delle cose esterne. Quindi non potea riconoscere alcuna idea nell' uomo prima che le cose sensibili determinassero il suo pensiero a qualche cosa di reale. L' immaginarsi che nella mente umana potesse esistere l' idea dell' ente perfettamente *indeterminato*, era per lui inconcepibile: era per lui un lume, non ancora un' idea. E quando si voglia riserbare la parola *idea* a significare qualche concezione universale determinata in qualche maniera, anche noi siamo d' avviso che nessuna idea innata si trovi nella mente dell' uomo; ma solo un *lume*, e come la chiamiam più sovente, UNA FORMA: non si vuol disputare di parole, ma le cose sole ci debbono interessare.

« che è quella d'intendere; nè questa la potrebbe compire in sè stesso, se non mediante tutti e due questi intelletti, il *possibile* e l'*agente*, » (1) un intelletto cioè in potenza ed un intelletto in atto.

Per provare poi che Aristotele parla dell'*intelletto agente* come d'una facoltà che trovasi nello spirito umano, egli fa osservare che il filosofo chiama questo suo intelletto agente « siccome un abito, ovvero un lume; » la quale espressione, dice il santo Dottore, non converrebbe all'intelletto agente, se egli fosse qualche sostanza dall'uomo separata. San Tommaso adunque concede bensì, che questa attuazione, che ha in sè essenzialmente l'*intelletto agente*, venga da qualche intelligenza superiore che in esso influisca; ma non mai che l'intelletto agente sia fuori dell'uomo come una sostanza separata.

ARTICOLO XXIII.

Merito di Aristotele nell'aver conosciuto che è necessario un atto primitivo innato nel nostro intelletto.

Per altro a me sembra pure assai questo solo, che Aristotele sia venuto a tale scoperta, cioè a riconoscer nell'uomo una facoltà conoscitiva non meramente in potenza, ma essenzialmente in *atto*, sebbene egli non siasi poscia innoltrato a ricercare la natura e l'estensione di quest'atto.

Io dubito, non forse Aristotele, essendosi a principio rifiutato d'aderire al sistema platonico perchè vedea in esso degli errori manifesti, abbia preso un'attitudine tutta a quello contraria, ed abbia a prima giunta sperato, siccome accade a chi non ha ancora meditato troppo addentro nelle quistioni, di potere spiegar gli atti della mente non ammettendo in essa nulla affatto d'innato: ma che entrato poscia colle meditazioni sue ne'penetrali di questa spinosa questione, sia pervenuto a conoscere egli medesimo, che era pur forza in qualche parte transigere, ed ammettere che quella facoltà che producea le idee, tenesse in sè stessa connaturato ed ingenito qualche *lume*, il che è veramente un dire, qualche idea primitiva, che a lei servisse d'istrumento e di norma a formare tutte le altre.

Ciò che mi muove a questa opinione, si è il vedere la titubanza del favellare aristotelico in tanti luoghi delle opere sue, e quelle continue particelle correttive che introduce nel ragionamento come puntelli del medesimo; le quali mezze espressioni, nel tempo che nulla dicono di determinato e di franco, assai però dicono e troppo più, che il dicitor medesimo non vorrebbe; poichè esse dimostrano che l'autore quasi sospeso in tra due, vuole e non osa di proferire una sentenza piena e assoluta, temendone la conseguenza; ovvero almeno manifestano, che nella mente sua, nella sua coscienza, qualche dubbio o qualche eccezione ancor giace oscura ed indeterminata contro la dottrina che espone.

Nel passo, a ragion d'esempio, di che noi favelliamo, egli, parlando dell'atto dell'intelletto agente, dice aperto che l'intelletto in atto non è già come l'intelletto in potenza, « che talora intende e talora non intende; » e poi dice che è « come un abito ed un lume, » (2) senza osare di dire a dirittura ch'egli è un abito, ch'egli è un lume.

A maggior conferma del mio pensiero, mi si conceda di recare un altro passo, dove si vede l'esitazione del parlare d'Aristotele sopra questa materia.

Sulla fine del secondo libro de'*Posteriori* Aristotele si fa la questione, come noi

(1) *De Anima* Lib. III, Lect. X.
(2) *De Anima* Lib, III Lect. X.

veniamo alla cognizione de' *primi principi*; e dopo avere stabilito che nè li possiam noi dedurre per dimostrazione, nè li abbiamo innati, si accinge a spiegare l'origine loro da' sensi: egli vi dice che dalle *sensazioni* restano i *fantasmi*, e formano la *memoria*, e che mediante molte di queste memorie noi formiamo l'*esperimento*, osservando ciò che v'ha in esse di costante e di comune: il che diventa il *principio* della scienza e dell'arte (1).

(1) Ciò che impedisce di trovare la verità nelle questioni, sono le idee confuse che talora in esse si mescolano: e per conoscere ben a fondo la storia degli errori, ne' quali un autore venne a cadere, conviene appunto conoscere dove sta di casa l'oscurità o la confusione dello sue idee. Egli è per questo che noi abbiam notato più volte ne' ragionamenti di Aristotele i luoghi dove egli sembra che non concepisca troppo nettamente e semplicemente ciò di cui ragionava. Qui ne darò un nuovo esempio. La questione intorno l'origine dello idee consiste tutta a spiegare come noi possiamo avere delle concezioni universali, mentre tutte ciò che ci presentano i sensi sono concezioni particolari. Se noi possiamo trovare il modo di avere una sola idea universale, la questione è risoluta. Ora convien sapere, che noi abbiamo bisogno di un universale fino dal primo giudizio che noi facciamo colla nostra mente; perchè senza una tale idea non si dà alcun giudizio. Il nodo dunque della questione sta tutto nel primo passo che fa la nostra mente nel suo primo e più semplice giudizio. I filosofi all'incontro, che non hanno troppo ben sentito, che la difficoltà stava tutta qui, stava nel render ragione del prime passo della ragione; che hanno essi fatto? Sui primi passi della ragione son trascorsi con tutta facilità, non sospettando punto, che in essi potesse trovarsi il nodo, e sono venuti agli ultimi passi e ragionamenti che fa la ragione quando stabilisce de' principi scientifici. Essi allora si sono sbracciati a spiegare la formazione di questi principi scientifici; e ci sono a dir vero pienamente riusciti; conciossiachè tutto ciò che era difficile, cioè il primo passo del ragionamento, l'hanno supposto, e non ispiegato. Ora alcune volte incappa in questo inganno appunto Aristotele: cioè, anche a lui si presenta il nodo della questione fuori di luogo; negli ultimi passi in vece che nel primo. Il luogo di Aristotele che qui sopra ho citato, lo mostra apertamente. Egli quivi fa ogni sforzo per ispiegare l'origine de' *principi delle scienze e delle arti*, come se nella formazione di questi stesse la difficoltà e non nella formazione delle prime idee volgari e comuni, dalle quali muove il ragionamento. Ciò che osservo si vede più manifestamente nella parafrasi che fa Temistio del succitato luogo di Aristotele. « L'universale, dice, è l'opera della mente, e da essa si forma. » E come si forma? questo è il problema che si propone. Risponde: « per una induzione; poichè « è proprio della mente di unire, e di raccogliere insieme, e, come dice Platone, di *mettere « un fine alle cose indefinite.* » (Su questo passo mi sia permesso di osservare di passaggio, come egli sembra che Aristotele convenga qui con Platone nell'ammettere che operazione propria dell'intelletto sia *determinare* ciò che preesisteva nello spirito d'*indeterminato*, il che confermerebbe le mie congbietture sull'intelletto agente di Aristotele). Ora questa induzione, colla quale la mente dai particolari raccoglie ed unisce gli universali, come la descrive Aristotele, secondo la parafrasi che ne fa Temistio? Sentasi tutto il luogo. « Questa induzione non si compie in poco tempo, ma corre non picciolo tratto tra le percezioni ricevute da' sensi, ed il loro « connettimento. Poichè il senso comincia immantinente a formare i fantasmi; ma solo allora « che molto si è in questo esercitato, manifestasi quella forza dell'anima che si chiama intel- « letto e che soggiunge la conclusione (l'universale). In questo poi ha bisogno di lunga età e « di molta cognizione: poichè quello che è effuso e sparso, non si può radunare e restringere « in uno, se non con un sufficiente spazio di tempo » (*Poster*. Lib. II, c. XXXVI.) In tal modo tutto il difficile che si trova nello spiegare come la mente formi l'universale, qui il nostro filosofo pensa che consista nella formazione dei principi *scientifici;* i quali certamente si formano mediante delle ripetute osservazioni collo spazio di molto tempo. Per esempio, acciocchè gli uomini giungessero a formare queste principio universale, « la corteccia peruviana caccia la feb- « bre, » v'ebbe bisogno 1.° che quelli che si sono adoperati intorno a questa scoperta fossero già arrivati all'uso della ragione, 2.° che questi ripetessero le esperienze un grandissimo numero di volte, e quindi conchiudessero per induzione la proposizione generale « che la corteccia pe- « ruviana caccia la febbre. » Aristotele illustra il suo pensiero con uno esempio simile a questo, tolto dalla medicina.

Ma di tutto un sì fatto discorso non c'è nulla che venga contrastato da quelli che ammettono le idee innate: anzi tutto il passo è fuori d'argomento: si cerca in esso di spiegare la formazione de' principi scientifici, come se in questi consistesse il difficile di cui parliamo; il difficile all'opposto, e tutta la questione consiste non nello spiegare questa specie di universali scientifici, ma nello spiegare l'universale stesso, anche il più volgare ed ovvio in apparenza. In fatti, prima che l'uomo possa conchiudere nel modo detto questa proposizione universale « la cortec- « cia peruviana caccia la febbre, » che cosa gli fa bisogno? Di aver già nella mente formati

Or dopo avere spiegata con tanta facilità la cognizione de' primi e più generali principî, voi vi aspettereste ch' egli conchiudesse, che dunque non v' ha nessuna scienza nè pure abituale nata con noi. Non già: egli trepida nella conclusione: mostra che la sua spiegazione data precedentemente non gli toglie tutte le dubbiezze dall' animo: egli non vi conchinde già che nell' uomo non sieno abiti innati assolutamente, ma si limita a dirvi « che non vi sono innati nell' uomo degli abiti DETERMINATI » (1).

Ed osservi il lettore quanto questa espressione, che esclude dalle cose innate nell' uomo solamente gli *abiti determinati*, convenga a capello colla mia maniera di pensare, o di parlare (2).

molti altri universali. In fatti, tutt' i termini di questa proposizione esprimono idee universali. La parola *corteccia peruviana* non esprime già questo pezzo materiale o quell' altro di corteccia: ma esprime la *specie*: esprime con essa tutte le cortecce possibili di quella specie, ed è perciò un' *idea*, un *concetto universale*, perchè è d' una specie, non d' un sussistente. Così parimente, la parola *febbre* non significa nè questa febbre pigliata a Sempronio, nè quella pigliata a Cajo: ma significa qualunque febbre: questa *specie* di malattia cha si denomina febbre. Ora la questiona « quale sia la relazione fra queste due idee generali, la corteccia peruviana, e la febbra, » è una questione interamonte diversa da quell' altra, « coma noi possiamo avere l' idee « universali della corteccia peruviana a della febbre. » Quella prima è una questiona *medica* cha si scioglia dopo molta esperienza, mediante un' induzinne più o meno protratta e perciò più o meno assicurata. Questa seconda è una questiona *metafisica* la quale ha per oggetto di spiegare un fatto non punto scientifico, ma volgare, il fatto dell' esistenza nella mente degli nomini di quelle idee generali della *corteccia peruviana*, e della *febbre*. Queste idee universali si trovano nella mente degli uomini non dopo molto tempo, e per mezzo di lunga esperienza e di lungha induzioni, ma tostochè l' uomo comincia a fare il primo uso della ragione: perocchè un bambino, per lo meno tostochè comincia a parlare, nomina *febbre*, *corteccia*, o dei *sostantivi* in somma, che esprimono della specia di cose, e non de' meri sussistenti. Si vuol dunque sapere coma questo fanciullo dalle cosa particolari, individuali e sussistenti cho co' suoi sensi percepisce, passi così celeramenta alla specia, cioè alle *idee*, senza le quali non si può fare verun discorso. La questione è questa. All' incontro Aristotele, o Temistio, sfugge da questa questione che intende a spiegare l' origina dei primi universali, per portare la questione alla formazione de' principî scientifici, che sono le ultime idee, a cha suppongono quella prima già formate, poichè non sono che un connettimento di quelle. A torto adunque conchiude la spiegazione della questione cha s' era proposta, di trovar cioè come l' uomo si forma l' universale, con queste parole: « Ma così poco a poco ed insensibilmenta si forma questa induzione » (dalla quale i principî scientifici si cavano), « che è nascosto, per la sua medesima continuità, dov' ella comincia e dov' ella arrivi. Di che av- « viene che molti credano, cho la stessa natura dell' uomo abbia ingenita delle notizia, senza « alcuno studio, ovvero un intelletto che le produca e le ecciti; il che è falso. » Nelle quali parola si vede il solito stile di coloro, cha tutto vogliono dedurre da' sensi: i quali non potendo spiegare il modo onde l' universale possa dal particolare procedere, ricorrono a dire che questo lavoro si fa per un passaggio così lento ed insensibile, cha sfugge alla vista dell' osservatore: e cha quindi altri s' immagina, che l' universale sia innato nell' uomo. Essi cercano in tal modo di stabilire il loro sistema, spargendo delle tenebre. Tutta le idee vengono da' sensi: ma in che modo? in modo impercettibile, per una progressione che sfugge allo sguardo. In tanto però io dico: questa progressione dee esser infinita: poichè dal particolare all' universale ci ha una progressione infinita; non avendo l' universalo limita alcuno, coma tale; gl' individui poi per quanto si moltiplichino, non possono mai formare nè esaurira una *specie*, nè pure se procedessero indefinitamente. Convien dunque supporre, per ispiegare come le *idee* vengano dalla *sensazioni*, che sia possibila attualmente una progressione infinita, l' ultimo termine della quale dovrebbero essere le *idee*: ma questo termine non verrebbe mai; poichè se venisse, la progressione finirebbe, contro il supposto: le idee adunque non sarebbero mai prodotte. In somma fra le sensazioni e le idee non si dà una differenza di sola gradazione, ma di essenza: ed è impossibile il passaggio gradoalo delle une alle altre. E tornando al nostro proposito, è irragionevole il discorso di Aristotele, il quala è il seguenta: « Non si danno idea « innate, perchè i principî scientifici vengono dalle idee mediante un' induziona: » il che è come dire: « i macigni non sono opera della natura, perchè è l' uomo che costruisce con essi le case. » Senza ch' io tenga dunque l' esistenza delle idee innate al modo di Platone, non posso non riconoscere l' inesattezza del ragionamento aristotelico; la quale inesattezza però a me pare di ravvisarla in Aristotele come in germe, e nel suo parafraste in una forma più sviluppata.

(1) *Posterior*. L. II in f.

(2) I due sistemi opposti, ove sieno moderati, possono avvicinarsi assai. Qui Aristotele non vuole innate le idee; ma pur qualche specie di *abiti* innati egli ammette. Ora alcuni Cartesiani

Io trovo l'errore di Platone nell' aver egli supposto che l' uomo abbia innate le idee degli oggetti particolari, cioè le *idee determinate* e conformi in tutto agli esseri; dico all' incontro, che si trova nel suo sistema una parte vera, se esso si restringe ad ammettere nell' uomo innato qualche idea non di oggetti particolari, ma di qualche essenza universale, qualche idea perfettamente *indeterminata*, e di quest' idee universali ed indeterminate non più, ma solo tante quante son necessarie a spiegare la formazione delle altre idee (1) : la necessità di che sembra pure da Aristotele esser sentita allorquando non si fidò di escludere gli *abiti indeterminati* dall' essere innati, ma solo gli *abiti determinati* : non escluse la luce, ma la luce già divisa in colori.

ARTICOLO XXIV.

Spiegazione di Egidio degli abiti indeterminati accennati da Aristotele siccome innati nell' uomo.

Conchiuderò queste osservazioni sopra Aristotele, recando un passo notabile di Egidio sopra il luogo di Aristotele surriferito.

Dico un passo che mi sembra notabile, perchè in esso si vede come questo acuto commentatore abbia riconosciuto che Aristotele ammette veramente (o volendo o non volendo) degli *abiti innati* nello spirito umano, ma *indeterminati*, e di più che questi abiti indeterminati, che sono innati nell' uomo formano appunto l' intelletto agente, e così spiegano in qualche modo che cosa fosse ciò che passò per la mente d' Aristotele quando gli si presentò quell' *atto*, di cui dovea esser fornito essenzialmente lo spirito umano acciocchè potesse procacciarsi degli abiti o delle idee determinate : quell' atto erano degli abiti o delle idee *indeterminate*.

« Ecco il luogo d' Egidio sopra quell' espressione di Aristotele, abiti determinati. »

« Si dee ancora considerare, che gli abiti de' principî non sono in noi *determinati*, cioè *completamente innati*. Si dice *determinato* ciò che è terminato, e ciò che « perviene al perfetto suo termine. Ora la cognizione de' principî non è in noi inserita « naturalmente in uno stato completo e formalmente. Tuttavia abbiamo qualche cosa « che si riferisce alla cognizione de' principî effettivamente, come anche in modo fina- « le e dispositivo in quanto abbiamo naturalmente inserito in noi il *lume* dell' intelletto

ammettono innate le idee ; ma diffinendo che cosa per queste intendono, dicono che sono come *abiti* innati. Ecco i due sistemi molto appressati. Il Galluppi così espone il pensiero de' Cartesiani : « Alcuni di essi li paragonavano (i concetti innati) cogli *abiti* della volontà. Allorchè una « passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' momenti, ne' quali non abbiamo al- « cuna coscienza degli atti di essa, non lascia, dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale « nello spirito. Un ambizioso, per esempio, il quale ha concepito una forte passione di ottenere « un posto, anche ne' momenti in cui non ha alcun pensiero di questo posto, accompagnato dalla « coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui si fa parola, di modo « tale, che in questi stessi momenti si può dire con verità di lui, ch' egli ambisce il posto. Ora, « dicono questi Cartesiani, che cosa è egli mai l' amore abituale, vivente nel cuore dell' ambi- « zioso, anche ne' momenti ne' quali egli non ha coscienza di alcun atto d' ambizione ? sembra, « continuando questi filosofi, non potersi dire altra cosa se non che questo amore abituale sia « l' atto stesso dell' amore continuato, e perenne, privo però di coscienza. La privazione del sen- « timento di questo amore lo distingue appunto dall' amore attuale, di cui l' ambizioso ha co- « scienza. Nello stesso modo le nozioni *a priori* ed innate sono nozioni reali e perenni nel no- « stro spirito, ma disgiunte dall' atto della coscienza, prima che le nozioni sensibili le rendano « alla coscienza presenti. Così fra gli altri l' autore anonimo del trattato della natura dell' anima « contro di Locke ed i suoi discepoli, determina la natura delle idee innate. » *Saggio Filosofico sulla Critica della Conoscenza*, T. IV, facc. 2 e 3.

(1) Or non è necessaria che una sola idea a spiegare la generazione di tutte le altre, come a suo luogo dimostrerò, nè ve ne può aver parimente che una sola di perfettamente indeterminate.

« agente per la virtù del quale sì fatti principî si fanno a noi noti immediatamente, « conosciuti i termini della proposizione » (1).

ARTICOLO XXV.

Conclusione sopra Aristotele.

L'interpretazione favorevole che mi sono ingegnato di dare ad alcuni passi di Aristotele, potrebbesi recare ancora più innanzi.

Ma a ciò è necessario di premettere l'esposizione di tutto quel sistema, che io credo esser la vera dottrina sull'origine delle idee, per mostrar poscia quanto al medesimo siasi avvicinato quest'uomo, che fu tanto tempo tenuto e dichiarato pel *maestro di color che sanno.*

Riserbomi dunque a proporre le congiettnre che mi rimangono a fare sopra il Filosofo della Scuola, dopo che avrò presentata e sposta ampiamente la mia opinione sull'argomento che abbiam fra mano.

ARTICOLO XXVI.

Due specie di dottrina in Platone.

Ora tempo egli è pure, che noi torniamo a Platone.

Nelle osservazioni fin qui fatte sulla defezione dalla scuola platonica di Aristotele cercai di mostrare, siccome una delle cagioni di quella fu l'imperfezione onde Platone medesimo presentava le ragioni che il conducevano ad ammetter naturali all'uomo le idee, e la troppa estensione che dava alla sua dottrina.

Ora presenterò un'altra cagione di quella costante opposizione che il sistema platonico trovò in tutti i tempi, senza che però una opposizione così lunga e così ostinata il potesse giammai fiaccare, e torre interamente dalle memorie degli uomini, come si posson torre le opinioni già dimostrate false, e al tutto vane.

Questo fatto del platonismo ha due parti: da un canto una continua oppugnazione contro il medesimo, cresciuta bene spesso a segno, da sembrare che quello dovesse intieramente rimanersi prostrato e dimentico: e dall'altro una continua reazione di questa filosofia, mostrante una vita tenace ed inestinguibile. Anche ne'secoli, quando i nemici del platonismo furono più accaniti, questo corpo di dottrina non si potè dire che venisse mai condannato con un voto veramente unanime dagli uomini. Mentre molti lo condannavano, si vedeva qualche esitazione nella loro stessa sentenza: non la pronunciavano mai con quella sicurezza, onde si pronuncia un giudizio di cui non resta più alcun seme di dubbio: appariva una incertezza anche in fondo alla coscienza di quelli che lo dichiaravano una ridicola follia: e quanto meno s'aspettava, rinascevano dei difensori caldissimi della dottrina derisa; contro a'quali alcuni s'indegnavano, perchè il mondo, a parer loro, ritornava indietro, invece di ubbidire ad essi, e andar innanzi. Questa costante protesta di alcuni, che durò nel mondo contro la turba che beffeggiava il platonismo, non si può spiegare, se non supponendo in esso un fondo di verità: come non si può spiegare l'opposizione costante contro il medesimo, senza supporre nel medesimo qualche parte falsa od inesatta, qualche oscurità, qualche errore.

L'oscurità fu rimproverata a Platone (2); e molti dichiarano falso il suo sistema,

(1) Questo passo trovasi riferito da Domenico di Fiandra nelle questioni che scrisse sopra i Commentari di s. Tommaso ne'libri de' *Posteriori* di Aristotele.

(2) Laerzio dice di Platone, che « suole adoperare varietà di voci, acciocchè le sue opere

assicurandovi seriamente di non intenderlo. Ciò che si può asserir con franchezza, è questo solo, che l'opposizione maggiore ch'ebbe Platone, venne da un volgo di filosofi che lo dipinsero ad un volgo di lettori in quel modo che la lor povera mente se l'era immaginato.

Ma fra questi solenni filosofi di che parliamo, de' quali la Francia sola nell'ultimo secolo diede al mondo forse alcune centinaia, non è certo da annoverarsi Aristotele; il quale se si mise dalla parte opposta al maestro suo, per un po' d'ambizione e d'emulazione, avea però alto ingegno da poter notare, come abbiam detto, nelle platoniche dottrine veramente degli errori.

Or senza questa parte erronea che esiste nel sistema platonico, concorre a render ragione delle sue varie vicende anche la segnente osservazione.

Distinguonsi negli scritti di Platone due dottrine insieme commiste: una *positiva* e tradizionale, e una *razionale*.

La distinzione di queste dottrine ravvisasi in tutta l'antichità, ed è come chiave, che apre l'intelligenza dell'antica filosofia. Aristotele stesso la osserva assai chiaramente; e fa cenno di una divisione di sapienti in due classi, come universalmente ricevuta; alcuni de' quali s'appellavan *teologi*, ed altri *filosofi* si nominavano (1). I teologi doveano esser quelli che s'occupavano in raccorre ed intendere le verità, che, comunicate ne' primissimi tempi del mondo da Dio agli uomini, non fur mai interamente perdute, ma tramandate tradizionalmente di generazione in generazione. I filosofi all'incontro doveano esser quelli che non istavan contenti alla tradizione e all'autorità; e spesso poco a queste attendevano, ma s'applicavano allo studio delle verità dietro la scorta del proprio individuale ragionamento (2).

Avendo io posto qualche attenzione ai caratteri distintivi delle due celebri scuole dell'antichità, l'italica e la jonica, mi parve d'aver rilevato, a non dubitarne, che ciò che fondamentalmente distingue l'una dall'altra, si è l'aver posto l'autor della prima, cioè Pittagora, per base della sua filosofia la *dottrina tradizionale;* e all'incontro l'avere l'autore dell'altra, cioè Talete, messo a base di tutte le sue ricerche il solo raziocinio, e fattone quindi una *dottrina razionale* ed esclusiva. Perciò al primo convenia l'analisi, come al secondo la sintesi: il primo partiva dal tutto, e scomponendo veniva

« non sieno intelligibili agl'imperiti ed ai rozzi. » Non credo però d'una eguale verità, sebbene nè pure al tutto falsa, l'altra osservazione di Laerzio, cioè che Platone « usa le voci stesse « con significazioni diverse: e di più adopera voci contrarie per significare la cosa medesima; » perocchè questo avviene più in apparenza che in realtà, quand'altri si mette dentro nelle più riposte parti della platonica filosofia.

(1) *Metaph.* Lib. III, c. II. Aristotele si mostrò quasi sempre poco curante della filosofia *tradizionale*, e de' maestri di quella, ch'egli metteva in ridicolo, come si può vedere da questo luogo della sua metafisica. Quindi può dirsi, che da Anassagora a Platone, la filosofia razionale ebbe una tendenza a congiungersi colla tradizionale, la quale si manifestò più che mai in Socrate, e in Platone ricevette il suo ultimo compimento. Aristotele prese il movimento contrario, ritornando un passo verso Talete, ma ritenendo l'influenza della tradizione già ricevuta come ospite dalla filosofia.

(2) Val meglio dire *del proprio ragionamento*, che *della propria ragione*: poichè la parola *ragione* viene usata in due sensi, da' quali nasce in questo argomento un equivoco dannoso. *Ragione* si usa rare volte nelle lingue moderne per *ragionamento*, più spesso vuol dire la *facoltà stessa di conoscere*, o l'*intelligenza*. In questo secondo senso non sarebbe giusta l'espressione; poichè la *intelligenza individuale* (nè può essere altro che individuale) è necessaria tanto nel seguire l'*autorità*, come nel seguire il *ragionamento*. Questa osservazione può servire a causare di molti equivoci assai dannosi; e ad interpretar in buon senso le declamazioni di alcuni filosofi recenti contro la *ragione:* quelle declamazioni avranno per lo meno un gran fondo di verità, ove per *ragione* non s'intenda *intelligenza*, ma *ragionamento*, o sia quell'operazione particolare dell'intelligenza che deduce l'una dall'altra le verità, non quella che le prime verità medesime concepisce: il rinunziare a questa seconda, che coll'*autorità* si nutre, e ridurre l'intelligenza tutta al *ragionamento*, è un rinunziare alla più bella parte dell'intelligenza, è un errore dell'umana baldanza che acceca sè stessa, e si fa fonte di tutti gli errori.

alle parti, per ritornar sempre al tutto, oggetto de' suoi pensieri: il secondo partia dalle parti, e componendo volea pur salire al tutto; ma nell'infinito viaggio egli venia meno, e ricadea sempre alle parti, ed eran queste lo scopo solo di sua attenzione che altro non percepiva: il primo cominciava da Dio, e il secondo dalla Natura; il primo viaggiava nelle pure regioni dello spirito, e il secondo in vano facea tutti gli sforzi per uscire dalla materia.

Platone congiunse in sè tutte e due queste maniere di dottrina. Egli può dirsi discendente da Pittagora per la via di Archita, e discendente ad un tempo da Talete per la via di Socrate.

Ciò che v' avea di buono nella tendenza della scuola pittagorica, era l'intenzione di raccogliere le dottrine salutari conservate dalla società, che Dio nell' origine aveva agli uomini consegnate (1). Ciò che v' avea di buono nella scuola di Talete, era l'esercizio attivo della umana ragione.

I viaggi di Platone per raccorre i pittagorici insegnamenti son troppo noti. Da Socrate all' incontro egli avea appreso il metodo di filosofare, ossia di far uso del proprio ragionamento. E in vero può dirsi che tutta la dottrina socratica non sia finalmente che un metodo di ben ragionare su tutte cose, che si presentano alla considerazione nostra: in tal modo ell' era un perfezionamento della intenzion di Talete, il primo, si può dire, che in Grecia abbia preso a pensar da sè stesso (2).

Socrate però non erasi contentato di ridurre a perfezione il metodo di Talete (3):

(1) Negli *Opuscoli Filosofici* Tom. I, facc. 61 e seg., già feci osservare che due cose diede Iddio agli uomini recentemente creati: 1.° delle verità positive; 2.° mise in movimento, mediante la favella, la loro ragione, che non avea modo di muoversi liberamente da sè medesima, ma dovea esser mossa da qualche principio esterno, ond' avea pur ricevuto l' esistenza. Io spero che chi avrà letto quel brano degli *Opuscoli*, e ben inteso la dimostrazione che ivi presentasi dell' impossibilità, in cui era l' umana ragione di dare un libero movimento a sè stessa, senza quell' eccitamento esteriore della lingua, non dirà che io affermi qui delle cose gratuitamente. Da queste due prime cose adunque, ricevuto dall' uomo fino da' primi istanti di sua esistenza, come da' lor propri fonti, le due dottrine che ho distinte procedono. Dalle *verità positive* nacque la *dottrina tradizionale*, che gli uomini dovean conservare nella loro memoria con fedeltà: dal movimento della loro ragione nacque la *scienza razionale*, che l' uomo dovea sviluppare col ragionamento, o coll' applicazione de' principi astratti ricevuti nella favella, sia ai dati positivi della rivelazione, sia alle sensazioni che sopra lui faceano gli esseri che compongono l' universo materiale. Così ambedue i rami dell' umano sapere si riducono finalmente alla prima causa; vengono da Dio; e l' uomo non vi aggiunge sovente che i propri traviamenti.

(2) Cioè che abbia dato a' suoi studi un ardimento simile a quello che ne' tempi moderni mostrò di dare Cartesio; formandosi la legge di non voler ricevere nessuna verità dagli altri uomini, prima d'averla egli stesso sottomessa ad un rigoroso ragionamento. Indi le sue cadute, indi l' imperfezione della sua materiale filosofia. Infelice ed impotente umanità! questo era il più nobile sforzo ch' ella faceva colla ragione che la costituisce signora dell' universo: ma questo sì nobile sforzo non la giovava che a rovesciarla in errori, o a costringerla di confessare in sè un'infinita ignoranza! Così l'Eterno avea stabilito di punire e di confondere l' originaria superbia!

(3) Si osservi, che il metodo di Socrate è propriamente quello che si conviene all'investigazione della verità, scopo di tutta la filosofia jonica, cioè di una filosofia essenzialmente indagatrice e sagace. Un tal metodo parte dall'osservazione, e dai particolari ascende agli universali. Quelli che hanno bevuto fino dall' infanzia i pregiudizi contro alla filosofia di Platone, perseguitata in tempi prossimi ai nostri, non perchè falsa, ma perchè s' è creduto di vedere ad essa congiunto qualche cosa di elevato e di spirituale; s'immaginano ch'ella segua un metodo di ragionare tutto contrario, e che cominciando dalle ipotesi discenda alla spiegazione de' fatti. Per verità, dopo avere anch'io esaminata questa bisogna, mi son convinto, che la cosa sta appunto in ragione opposta di ciò che ci predicano i filosofi sensisti. Sono questi quelli che dimostrano sempre d' avere precedentemente a tutti i loro ragionamenti sopra i fatti, concepita in mente una loro ipotesi, e di usar di essa a direzione della loro mente nell' esame de' fatti. Oso dire, senza temere di errare, che, quando al metodo di ragionare, quello che si trova ne' dialoghi di Platone, è d' una forma infinitamente più rigorosa ed esatta di quella che usa Aristotele. Resterebbe perciò a spiegare onde sia, che ai sensisti sembri di aver solo essi il diritto di osservare la natura e di ragionar bene. Troverebbesi la ragione di ciò in questo, ch'essi hanno prima di tutto preso in mira i risultati delle due filosofie. La filosofia loro non esce dalla materia: la filosofia contraria all' incontro riesce allo spirito. Ma nella mente de' sensisti e

egli fece anche un passo innanzi nell'applicazione del medesimo. Fino ad Archelao, maestro di Socrate, il raziocinio filosofico non s'applicava quasi che alle cose fisiche (1); ci volle più di un secolo (poichè tanto tempo corre dalla filosofia di Talete a quella di Socrate), prima che questi lo trasportasse dalle fisiche cose alle morali. Per altro quando Socrate proferiva quella sentenza « le cose che sono sopra di noi nulla hanno a fare « con noi » (2), mostrava la provenienza delle sue idee: ell'era pur una traccia della scuola jonica, che, imponendo all'uomo di trovare la verità solo col proprio pensiero, lo costringeva a muover dalla considerazione delle cose sensibili e naturali; e gli metteva avanti un cammino lento, faticosissimo, pien di pericoli; sicchè il solo passaggio dalle cose fisiche alle morali fu riguardato per un miracolo, e avuto per fondazione di una nuova scuola; perchè in fatti questo passaggio non s'era fatto, nè si potea fare per gradi; ma si fece per salto, cioè mediante un uomo al tutto straordinario, come fu Socrate; il quale non venia condotto a ciò dal suo consiglio, ma trascinatovi dagli evidenti bisogni della società più adulta: per la quale, troppo povera e fredda era ormai resa la jonica filosofia; giacchè più cresce la società, e più ella manifesta il bisogno di verità morali perchè esista: e dopo un tanto sforzo di un tanto ingegno, quale fu Socrate, per passar nella sfera delle morali dottrine, si mostrò egli medesimo, son per dire, così lasso e così spossato, che si fermò nel cammino: e per non formare una filosofia di un peso insopportabile alle forze umane, si consigliò di cacciarne le ricerche fisiche, e di tener lontane da quella, il più che per lui si poteva, le speculazioni metafisiche, che oltre i bisogni della presente vita a lui parean sollevarsi.

Platone adunque pose ne'suoi libri de'ragionamenti filosofici, e loro aggiunse delle dottrine positive e tradizionali. Ma queste seconde non poteano essere che alterate: il popolo, nel quale si trovavano sparse, non è giammai il custode fedele di una dottrina; giacchè non può far due volte la narrazione di uno avvenimento, senza che v'aggiunga o sottragga, esageri o impiccolisca, secondo lo stato della sua fantasia mobilissima e delle sue passioni troppo incostanti.

Tuttavia queste popolari dottrine, rese strane e maravigliose mediante gli assurdi, giovavano ancora a Platone per adornare la sua eloquenza impareggiabile, a cui ponea tanto studio, e con essa ad insinuarsi via più facilmente dentro agli animi stessi

precedentemente stabilita l'ipotesi, che lo spirito non sia che un puro sogno, o almeno che ad esso non si possa ragionando pervenire giammai: basta così; ciascuno che ad esso perviene, ha per conseguente il torto, ha un metodo cattivo di ragionare.

(1) Tuttavia il progresso era evidente. Sebbene i discendenti di Talete non professassero, che la scienza della natura; il terzo di essi, cioè Anassagora, già s'era scostato dalla materialità del suo maestro Anassimene, e avea sentito il bisogno di porre uno spirito con esistenza da sè: e Socrate giovane avea ascoltato il vecchio Anassagora.

(2) Socrate medesimo si lagnava di Platone come di quello che introducea nella sua filosofia delle dottrine straniere, e volea dir quelle che venian da Pittagora: Vedi il Bruckero, *Hist. Phil.* Part. II, c. II. Senofonte altresì accusa Platone « perchè, lasciata la sobria filosofia di Socrate, « indagando troppo curiosamente la natura degli Dei, ambiva gloria di molte cognizioni intempestive « ed inani, e, preso dall'amore della τερατολογία, e della prodigiosa sapienza dell'Egitto o di Pitta- « gora si rovesciava a cose ridicole quest'accigliato professor di sapienza. »

Tal era la confessione che i più grandi filosofi dell'antichità, come Socrate e Senofonte, facevano dell'assoluta impotenza dell'umanità decaduta! Ciò che aveva di più grande questa creatura, era l'intelligenza: ma questa intelligenza, giunta all'apice di sua perfezione, limitava sè stessa, e si proibiva di indagar ciò, che vi avea di più eccellente e di più sublime. E perchè un tal limite? perchè il risultato ch'essa avrebbe prodotto da cotali indagini, prevedeva essa medesima dover esser probabilmente assai più funesto della stessa ignoranza: giacchè l'errore è della ignoranza più tristo. Or questa, che Senofonte chiamava *sobrietà* della filosofia di Socrate, è pure una grande umiliazione per l'umanità! la ribellione dell'uomo dal Creatore ha ridotto non solo l'individuo, ma la specie medesima a tale, che tutto ciò che potè il suo genio abbandonato a sè stesso in tutta l'antichità, si fu di convertire l'ignoranza in una virtù, e di racchiudere l'universa sapienza nel detto « Questo io so, di nulla sapere! »

de' molti. Ma intanto le favole, mescolate co' raziocini filosofici, e quasi chiamate malavvedutamente in soccorso di questi, furono una cagione della guerra sollevata contro al platonismo; e diedero occasione di credere, che tutto quel sistema fosse atterrato, per chi potea mostrare assurdi e falsi questi accessori appoggi, di cui Platone, umano menzognero anch' egli, lo fiancheggiò e fornì, confidente pur troppo di far l' impossibile, cioè di piacere nel medesimo tempo a' savi, ed alla società corrotta nella quale egli vivea.

La distinzione fra queste due specie di dottrina mostrasi assai manifesta nel *Menone* appunto, e nell' argomento nostro dell' origine delle idee. Perciocchè presentata la difficoltà che abbiam tocca di sopra circa l' origine delle idee, cioè che, per trovare qualche verità che uom cerca, conveniva averne qualche nozione preconcepita, chè altramente non si potrebbe riconoscer per quella che si ricerca, in essa abbattendosi; Platone non si contenta di sciorla pure col ragionamento, ma chiama in soccorso la dottrina positiva e favolosa.

La separazione di questa seconda specie di dottrina da quella prima, si ha manifesta nelle parole stesse di Platone. Mentre egli spone la prima dottrina, al suo solito vien ragionando; quando entra nella seconda, ferma di subito il ragionamento, e ricorre a delle autorità d' un ordine più elevato.

« Questo, dice *Socrate*, io l' ho inteso, tempo fa, da uomini e da donne perite « delle cose divine. »

A cui *Menone*: « Quale fu il loro sermone?

Socrate: « Vero, per quanto a me sembra, e molto eccellente. »

Menone: « Dimmelo, io te ne prego · e chi mai fur costoro? »

Socrate: « Quelli che affermaron tal cosa furono uomini santi e donne sante, « e tutti quelli che diedersi mai cura di saper render buona ragione delle professate « dottrine. Oltre di questo, Pindaro e tutti gli altri quanti ve n' ha di divini poeti, ci « tramandarono alcune altre cose, le quali, attendi di grazia se a te sembrino vere. « Sostengono essi, che l' animo dell' uomo sia immortale; e talora egli partirsi di qui, « il che vien detto morire; talora qui di nuovo tornarsi, ma perire non mai. Il che è « cagione ch' essi ci avvertano di dover noi menare una vita santissima. Perciocchè a « quelli che pagarono già le pene dell' antica miseria a Proserpina, questa ridà l' ani-« ma ogni nov' anni, e su al sole li rimanda, fino a che diventano re forti per gloria, « per sagacità, per sapienza. Appresso poi quelli s' appellano fra gli uomini, eroi « santi. Perciocchè essendo immortale l' animo, e andato e tornato più volte di questa « ed in questa vita, e avendo per tal modo iteratamente vedute le cose che sono di qua « e di là oltre, e tutte percepitele, null'altro finalmente ad imparare loro rimane. Il « perchè non fa maraviglia se l' uom si possa risovvenire di tutto ciò che appartiene « alla virtù, e ad altre cose, giacchè un tempo l' ebbe conosciute. Conciossiachè la « natura tutta è congiunta seco medesima, e a sè consuonante; ed avendo l' animo tut-« te cose apparate, niente gl' impedisce che, conducendo noi nella memoria dell' uomo « una qualche cosa (il che chiamiam disciplina), anche l' altre cose tutte egli richia-« mi, se pure egli è costante nelle sue indagini, che non s' affatichi nè stanchi. Il per-« chè, cercare ed imparare è una reminiscenza » (1).

Nel qual passo è chiaro, come Platone chiamasse la scienza tradizionale, guasta

(1) Ho osservato più sopra che Platone credette esser necessario di ammettere innate nell'uomo tutte le idee, perchè egli non s' era avveduto del nesso loro, e come l' una s' ingenera, e fluisce dall' altra. In questo passo di Platone sembra ch' egli abbia veduto un collegamento delle idee, ed una loro dipendenza scambievole; ma se egli conobbe avervi fra le idee una qualche colleganza, che gli bastò a spiegare l' *associazione* delle medesime, non conobbe quella colleganza però abbastanza da poter dedurne la formazione di tutte da una sola prima *idea madre*.

com' era dalle favole popolari e poetiche, in sostegno del suo sistema sulle idee: giacchè ammettendo egli queste innate, la maggior parte non giungeva a concepire un modo nel quale potessero esistere nella mente degli uomini prima dell' esperienza dei sensi, e d'onde fosser venute. Fu ad agevolare l' intelligenza popolare, che Platone usò una favola adattata alla popolare intelligenza; e questa favola, di cui vestì il suo sistema per renderlo più ricevuto, fece il contrario effetto, e nocque sommamente al medesimo in altri tempi; giacchè i tempi distruggono le falsità, e insieme con queste cadon talora per alcuno spazio le verità medesime, che a quelle con un provvedimento fallace si sono congiunte, in fino che queste da quelle non vengano interamente divise e fatte stare da sè: perocchè è quando la verità si trova priva di tutt' altri sostegni, che dura immobile.

Veramente altro è la spiegazione favolosa, che dà Platone del modo onde nell' anima umana sono introdotte le idee; e altro è il suo sistema filosofico condotto e stabilito mediante ragionamenti (non cerco ora se veri, o falsi) puramente razionali. All' incontro i maggiori avversari di Platone soglion muovere il campo contro la parte favolosa del platonismo, e dimostrar gratuito, falso ed empio, che le anime umane, anzi d' entrar ne' corpi, sieno state nelle stelle, ed indi più volte venute quaggiù, e colassù tornate, dove pur, morendo i corpi, scarcerate ritornino e di ciò conchiudono, il sistema di Platone essere un vano sogno, ed una irreligion da fuggirsi: (1) quasichè quel sistema consistesse in quell' accessorio, che Platone v' aggiunse per adornarlo, a suo credere, e renderlo più attraente alla immaginazione del popolo, e principalmente di quel fantastico, in mezzo del quale scrivea.

CAPITOLO II.

LEIBNIZIO.

ARTICOLO I.

La difficoltà nella spiegazione delle idee fu veduta da Leibnizio.

Leibnizio, uomo fornito d' animo bello e ragionevole, e di uno spirito pien di conciliazione, trovandosi dissenziente da Locke, in vece di accrescere ed esagerare la divergenza di loro opinioni, prese anzi coll' avversario l' atteggiamento il più amichevole e generoso; ed accostandosi a lui il più che potè, gli si trovò a fronte in quella posizione, nella quale due uomini di sentir diverso dovrebbero sempre trovarsi, ove non occupasse il loro animo l' ostilissima vanità, ma unicamente un sincero desiderio d' intendersi, e di conseguire insieme il vero.

E di fatto feci già osservare (2), che fino che Locke ci dice: » Io ammetto nel l' uomo una facoltà di pensare, una facoltà di passare dalle sensazioni alle idee astratte e quindi di formar de' giudizi e de' raziocini; « egli non può essere ragionevolmente contraddetto da persona, se non fosse per picca, o per gara di contraddirgli. Bisogna adunque partire da questa sua opinione, come da un punto di comune consentimento accordato: e quindi condurre l' avversario ad una ricerca più innoltrata: cioè a cercare, « in che modo questa facoltà di pensare debba esser formata, accioc-

(1) Non così i padri della Chiesa, massimamente s. Agostino. Questi separa ciò che è erroneo in Platone, e favoloso, da ciò che è filosofico, ed anche vero. Solamente la prima parte da s. Agostino è combattuta coll' autorità della fede cristiana; sulla parte filosofica egli ragiona. Oppone armi eguali ad armi eguali: abbatte la favola con la rivelazione, e tratta la parte razionale col ragionamento.

(2) Ved. facc. 122 e seg. di questo Volume.

chè ella eseguir possa le operazioni che Locke medesimo le attribuisce; « e a vedere, se sia forse necessario l'ammettere come essenziale a una tal facoltà qualche cosa d'innato per guisa, che da ciò quella facoltà appunto debba ricevere l'esser suo. In tal modo, in luogo di ribatter Locke nel principio generale del suo sistema, non si fa che invitarlo a trar via più innanzi le indagini sue sull'umano intelletto: e di questo lato lo tolse Leibnizio, con una gentilezza pari alla verità ed alla forza.

Ne' *Nuovi Saggi* ch'egli scrisse sull'*Intendimento umano*, e che furono pubblicati solo dopo la sua morte, Filalete, che difende il sentimento di Locke, concede a Teofilo, sotto il qual nome si nasconde lo stesso Leibnizio, che innata sia nell'uomo la potenza di pensare: al che questi non oppone nulla, ma gli fa solo osservare, che « le « vere potenze non sono giammai delle semplici possibilità, e che v'ha sempre in quel« le della tendenza e dell'azione » (1).

E perchè Locke riponeva la potenza di pensare in una facoltà di riflettere sulle proprie sensazioni, Leibnizio si fa con lui, ed entra bellamente ad analizzare questa facoltà della riflessione; e analizzandola, trova che l'ammetterla non era ancora un contraddire alla teoria delle idee innate sanamente intese, ma ad essa un molto avvicinarsi.

« Forse che il valoroso nostro autore » (così Leibnizio, parlando di Locke) non « si allontana gran fatto dal mio sentimento. Perciocchè dopo aver egli adoperato tut« to il primo libro dell'opera sua a rifiutare i lumi innati, presi in un certo senso; « egli confessa poi, al cominciamento del secondo e in progresso, che le idee che non « hanno l'origine loro dalla sensazione, venir devono dalla riflessione. Ed ora la ri« flessione non è poi altro che un'attenzione data a ciò che è già in noi, ed i sensi non « ci danno punto ciò che noi portiamo con noi. Ciò posto, non si può egli affer« mare, che nello spirito nostro v'ha molto d'innato, giacchè noi siamo innati a « noi stessi, per così dire? e che in noi v'ha essere, unità, sostanza, durata, can« giamento, azione, percezione, piacere, e mille altri oggetti delle nostre idee « intellettuali? Ora essendo questi oggetti immediati e presenti sempre al nostro « intelletto, sebbene non possano essere ogni istante appercepiti (2), a cagione dei « nostri bisogni; perchè maravigliarsi che noi diciamo queste idee essere in noi « innate con tutto ciò che da esse dipende (3)? Io feci uso anche del paragone

(1) Liv. II. ch. 1. Questa osservazione di Leibnizio è qualche cosa; ma non è però bastevole: la *tendenza all'azione* non esce dal *soggettivo*: il grand'uomo non pervenne veramente fino all'*oggettivo*.

(2) Leibnizio distingueva la *percezione* dall'*appercezione*: colla prima voce esprimeva una modificazione dell'anima nostra, di cui non siam consapevoli a noi medesimi; e colla seconda esprimeva una percezione di cui siam consapevoli.

(3) In questo passo di Leibnizio io voglio unicamente far vedere da che lato il filosofo tedesco pigliò il suo avversario. Per altro parmi che Leibnizio pecchi in questo, ch'egli usa in diversi significati l'espressione d'*idee innate*. In fatti, nel passo che qui riferisco, per *idee innate* si verrebbe unicamente ad intendere idee acquisite dal nostro intelletto fino dal primo istante della nostra esistenza; giacchè viene a dire Leibnizio: 1.° questi oggetti delle nostre idee li portiamo con noi, 2.° portiamo pure con noi fino dal primo istante del nostro esistere l'intelletto. 3.° questo non può stare in attivo, avendo manifestamente gli oggetti suoi presenti. Forz'è dunque che dal primo istante nel quale egli esiste, riceva ancora tutte queste idee. Ma all'incontro in molt'altri luoghi Leibnizio per *idee innate* sembra intendere idee essenziali all'intelletto medesimo, senza le quali non si potrebbe avere pure il concetto dell'intelletto; e qui medesimo poi le descrive come virtualità attive dell'intelletto. Ora il non iscambiare questi diversi significati è pur necessario: perocchè si confondono più questioni insieme con l'adoperare i vocaboli presi in più sensi. Di vero è una questione ben diversa il cercare se v'abbiano delle *idee innate* in un senso, o se v'abbiano delle *idee innate* in un altro senso. Il cercare se appena esiste l'intelletto nostro, egli abbia altresì degli oggetti sui quali esercitarsi, e così formarsi tosto delle idee; sebbene non ci sia assurdo nell'immaginarlo anche privo di questi oggetti, e perciò di queste idee, almeno per una astrazione; ella è una questione che riguarda più il fatto che altro: il cercare all'incontro se l'intelletto non sia che l'intuizione di qualche idea egli medesimo, e la potenza di far uso di essa idea per ragionare, sicchè il negar le idee sia un negar l'intelletto; ella è una questione che non versa sul fatto, ma sulla natura dell'intelletto.

« tolto da un pezzo di marmo venato, anzichè da un pezzo di marmo netto, o delle ta-
« vole vuote, che si suol dire *tabula rasa* appresso i filosofi; perchè se l' anima si-
« migliasse a queste tavole vuote, le verità starebbero in noi come la statua d' Ercole
« sta in un marmo che fosse al tutto indifferente a ricever questa od un' altra figura.
« Ma dove nel marmo v' avessero delle vene che vi tracciassero la statua d'Ercole me-
« glio che altre forme, quel marmo sarebbe a quella figura determinato, ed Ercole
« potrebbe dirsi trovarsi in esso siccome innato, in qualche modo, sebbene egli biso-
« gnerebbe pur del travaglio a discuoprir quelle vene, e nettarle, e scagliar via tutto
« il superfluo che impedisce di riuscir fuori la statua. Ed è così, che le idee e le veri-
« tà sono innate in noi, siccome inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità natu-
« rali, e non già siccome azioni; quantunque queste virtualità sien pur sempre accom-
« pagnate di qualche azione, sovente insensibile, che a quelle risponde » (1).

E più innanzi tocca il medesimo suo sentimento con quest' altre parole: « Mi si
« obbietterà questo assioma ricevuto da' filosofi, che *niente v' ha nell' anima, che non*
« *venga da' sensi*. Ma bisogna eccettuarne l' anima stessa, e le sue affezioni: *Nihil*
« *est in intellectu, quod non fuerit in sensu; excipe: nisi ipse intellectus*. Ora
« l' anima racchiude in sè l' essere, la sostanza, l' uno, il medesimo, la causa, la per-
« cezione, il ragionamento, e tant' altre nozioni che i sensi non avrebbero potuto som-
« ministrare (2). Ciò s' accorda assai con l' autor nostro del *Saggio* (Locke), che cer-
« ca dedurre buona parte delle idee dalla riflessione che fa lo spirito sulla sua propria
« natura » (3).

Dai quali luoghi vedesi assai bene, come Leibnizio sentì in un modo generale e alquanto confuso la proposta difficoltà, cioè che una facoltà di pensare priva al tutto di qualunque nozione, dovea essere una contraddizione, come a dire una facoltà, senza facoltà, una potenza che non è potenza. Il solo ammettere una potenza di pensare innata, un intelletto innato (egli viene a dire a Locke), è già un ammettere, intendendo ben addentro ciò che sia un intelletto, qualche nozione o idea innata, mediante la quale l' anima intellettiva possa esercitare il poter suo sulle ricevute sensazioni (4).

ARTICOLO II.

L' analisi delle potenze in genere, e non l' analisi particolare della potenza intellettiva condusse Leibnizio alla cognizione della difficoltà.

Ma sebbene Leibnizio con l'acutezza della sua mente siasi avveduto, che non sarebbe possibile di spiegare in che modo l' anima pensar potesse, se non s' ammetteva in essa qualche cosa d' innato; tuttavia egli non era venuto alla cognizione di questa verità da un' accurata analisi da lui fatta sulla natura della potenza intellettuale; ma deducea questo da un principio assai speculativo, dalla natura cioè comune di tutte le potenze ch' egli s' avvisava d' aver ben conosciuto.

« Mi si risponderà, » egli dice in un luogo, « che questa tavola rasa de' filosofi

(1) *Nouveaux Essais* etc., Avant-propos.

(2) Nè pur questo ragionamento di Leibnizio è abbastanza esatto: perocchè se qui parla dell'idea dell' *essere* della *sostanza* ecc. in universale, l' anima nostra non potea punto somministrarla al nostro intelletto meglio de' sensi; giacchè anche l' anima nostra è un essere, una sostanza ecc. particolare, come particolari esseri o sostanze sono i corpi: quindi la *sostanza* in universale, oggetto dell' intelletto, ha qualche cosa che non si trova nei corpi nè nell' anima come sostanza, e questa cosa è la sua *universalità*.

(3) *Nouveaux Essais* etc., Liv. II, ch. I.

(4) Ne' passi recati di Leibnizio vi è anche questo sentimento da noi trascelto come il meglio di essi, sebbene egli vi sia confusamente espresso, poichè mescolato con altri concetti da' quali Leibnizio non ha saputo al tutto sceverarlo.

« viene a dire che l' anima non ha naturalmente e originariamente che delle facoltà « nude. Ma le facoltà senza qualche atto, in una parola, le pure potenze della scuola, « non sono che finzioni, che la natura non conosce punto, e che non s' ottengono se « non mediante delle astrazioni che fa la mente. Poichè dove si troverà mai nell' universo una facoltà che restringasi nella potenza sola, senza esercitar mai verun atto (1)? egli vi è sempre una disposizione peculiare all' azione, e ad un' azione meglio che ad un' altra. E oltre la disposizione, v' ha una tendenza all'azione, anzi un « numero infinito di tendenze in ogni momento, in ciascun soggetto, e queste tendenze « non sono giammai senza qualche loro effetto. L' esperienza è necessaria, io lo con« fesso, perchè l' anima venga determinata a tale o a tal pensiero, e perch' ella si ac« corga delle idee che sono in noi: ma io non veggo punto, come l' esperienza ed i « sensi possano darci delle idee. L' anima ha essa delle finestre? rassomiglia essa a « delle tavolette? è ella come della cera? egli è chiaro che tutti quelli che pensano in « tal modo dell'anima, la rendono in fondo corporea (2).»

Così Leibnizio nota il pericolo di tutte queste analogie colle quali si suol favellare

(1) L' alta stima che ho di Leibnizio mi fa essere con lui severo: ogni negligenza del suo ragionamento merita di notarsi, acciocchè apparisca per quanto poco d' inavvertenza s'introduce l' errore e come l' errore, per piccolo che sia ed appena percettibile, è fecondo sempre d' una prole simile a lui, che in una mente più conseguente, più celere si sviluppa.

Qui adunque Leibnizio, dopo aver detto che le facoltà nude non sono che un'astrazione, egli ricorre al fatto, dicendo, che in tutto l'universo non v'ha una potenza oziusa, cioè che senz'alcun atto rimanga, o in istato di nuda e pura potenza. Questo è un passaggio troppo rovinoso: sembrava ch'egli parlasse della natura delle potenze considerate in sè stesse, e che affermasse la loro natura esser tale da dovere aver sempre congiunto un qualche atto: è una speculazione metafisica; trattasi di sapere se sia *possibile* una potenza priva di qualunque atto; siamo nel mondo delle mere possibilità. Ora, a provare che non è possibile, l'appellarsi al fatto, chiedendo « in che parte dell'universo mi si mostrerà una potenza priva di atto, » è un trarsi fuori del primo discorso, un discendere nel mondo delle realità, un appellarsi all'esperienza per provare ciò che è possibile e ciò che non è possibile. Ma l'esperienza non attesta se non ciò che è, e non è, non addita che i fatti: ella non vale perciò a determinare ciò che può essere. E quand'anche valesse a ciò, chi potrà veramente affermare o negare per via di osservazione, che in tutto l'universo non si trovi una pura potenza, la qual non si resti in questo stato di pura potenza almeno un solo istante? chi potrà esaminarlo tutto, sottometterle tutte all'osservazione, in tutti gl'istanti di loro esistenza? Dalle osservazioni che si facessero intorno a ciò, non s'indurrebbe al più, che un argomento congbietturale d'analogia, e questo a provare un fatto generale sì, ma non per questo ancora d'assoluta necessità. Ora il mescolare appunto i due mondi, il reale e il possibile, è frequente in Leibnizio. E perchè una tale confusione è di gran conseguenza nella sua filosofia, non rincresca che io rechi un altro suo passo, dove si scorge la stessa congiunzione di ciò che è di *fatto* con ciò che è *possibile*, e chiamato quello a provar questo. In un luogo adunque egli dice: « Io sostengo che naturalmente una sostanza non potrebb'essere senza azione; » e dopo ciò immantinente soggiunge: « e che non ci hanno nè pur dei corpi senza movimento » (*N. Essais* etc., Avant-propos). Ora la prima di queste due proposizioni è astratta; ma la seconda, parlando de' corpi, fassi concreta, e quindi non è una proposizione *necessaria* com' è la prima. S' egli si fosse accontentato di dire, che i corpi devono agire perchè sono sostanze; provato che sono sostanze, e che ogni sostanza deve agire, tutto sarebbe stato provato. Ma dire che tutti i corpi si muovono, soggiungendo « L'esperienza già mi favorisce, e non è d' uopo che consultare il libro dell' illustre signor Boyle « contro il riposo assoluto, per esserne persuasi » (*ivi*); questo è un ricorrere a ciò che si fa nel mondo reale, per determinare i rapporti stabili ed eterni del mondo ideale.

Tanto più ciò è osservabile, quanto che talora nelle idee di Leibnizio si manifesta un circolo vizioso. Così per provare il fatto che l' intelletto pensi sempre, ricorre alla necessità che ogni potenza abbia un qualche suo atto; e per provare poi il principio che ogni potenza abbia un qualche suo atto, ricorre al fatto, e dice: l'esperienza mostra che non vi son potenze nella natura senza azione: quando la questione « se l' intelletto pensi sempre, » così posta, è appunto la questione se ci sia nel fatto una potenza priva talora d' ogni suo atto.

Onde nasca che nella mente di Leibnizio il mondo *ideale* ed il mondo *reale* non sieno abbastanza distinti, noi lo vedremo in progresso; vedremo che la natura stessa della sua filosofia lo portava a non fermare bastevolmente una sì importante distinzione.

(2) *Nouveaux Essais* etc., Liv. II, ch. I.

tuttavia dell'anima; ed è appunto mediante tali similitudini, che i Lockiani s'ingegnano di spiegare il loro sistema: sebbene dopo di ciò pretendono seriamente d'essere sol essi quelli che serbano un metodo di ragionare severo e rigoroso; e tutti i loro avversari all'incontro sostituire l'immaginazione al ragionamento; e questo non per altro, se non perchè dissentono da essi, e perchè non vogliono starsi contenti a quelle analogie sensibili di cui i Lockiani fanno uso, senza inquietarsene. E pure, escluse cotali grosse analogie (così viene a dire Leibnizio) delle finestre dell'anima, della cera, della tavoletta rasa, e considerata l'anima qual'è come una mera potenza di pensare; voi, badando attentamente, vedrete, che forz'è dare ad essa un qualche atto, perciocchè non v'ha potenza di sorte senza un suo atto; ed ora se quest'atto dee esser conforme alla potenza ond'egli è, conviene che l'atto della facoltà di conoscere abbia seco qualche specie di cognizione, qualche nozione o idea innata che formi di quello il termine e l'oggetto. In tal modo l'argomento, pel quale Leibnizio riconoscea la necessità di ammettere qualche cosa d'innato nello spirito umano, somigliava a quello onde Aristotele provava, che nell'uomo, a volere spiegare l'origine delle cognizioni, era necessario ammettere un *intelletto agente*, cioè un intelletto che fosse originariamente e naturalmente in atto. « Una percezione non nasce naturalmente che da un'altra perce« zione, come il moto non nasce naturalmente che dal moto; » così il Bruckero espone la dottrina leibniziana, con parole che parrebbero uscite dalla bocca stessa di Aristotele (1).

ARTICOLO III.

Leibnizio vede imperfettamente la difficoltà, perchè la deduce da principj troppo generali.

Tuttavia questa differenza corre fra Aristotele e Leibnizio, che il primo pervenne a conoscere la necessità del suo intelletto agente, dall'avere scrutato la potenza particolare di conoscere, e non aver saputo trovar modo da spiegare com'ella formi le idee attuali, s'ella medesima non fosse in atto fino a principio: mentre il secondo conobbe la necessità di dar qualche atto primitivo all'intelletto, dall'avere esaminato la natura delle potenze in genere; le quali, secondo lui, doveano trovarsi sempre fornite di un qualche atto, acciocchè fosser potenze, altramente esse nulla sarebbero, e questo atto interno, a parer suo, era l'unico modo di spiegare le mutazioni a cui esse poscia soggiaceano.

Ma il dedurre la necessità d'ammettere qualche nozione innata, dalla natura della potenza in generale, come fece Leibnizio, è un prender la cosa da tropp'alto, e non un farsi da vicino alla questione « se la formazione delle umane cognizioni esiga qual« che cosa d'innato per potersi concepire e spiegare: » nè un entrarvi dentro ne' visceri, ma un volerla superare con un principio estrinseco ad essa, senza vedervi il fondo; il che è maniera assai pericolosa, e fu cagione, come vedremo, delle imperfezioni del sistema leibniziano. Leibnizio adunque vide la difficoltà, ma solo in modo generale: vide che la formazione delle idee esigeva qualche idea precedente; ma non vide ciò in quella maniera propria e particolare, nella quale io ho presentata questa esigenza: non vide, almeno chiaramente, che la facoltà di formare le idee dovea essere una facoltà che presupponesse antecedentemente qualche idea, con l'aiuto della quale ella si formasse i giudizi, e mediante i giudizi, tutte l'altre idee.

(1) Period. III, Part. II, Lib. I, c. VIII.

ARTICOLO IV.

Soluzione leibniziana della difficoltà.

Ma or ecco i placiti leibniziani:

I sensi non possono produrre le percezioni primitive dell'anima: impossibile cosa è, che il corpo abbia qualche azione sull'anima (1): è impossibile che un ente creato qualunque operò con una vera azione in altro ente creato: e che la potenza di questi enti esca dalla propria sfera, cioè colla sua azione esca di sè, ed entri in altri enti; tutte le mutazioni alle quali un ente soggiace, non procedono dunque che da un principio interiore a lui, il quale contiene l'efficacia di svolgersi in quell'ente, portando in esso una serie determinata di mutazioni: queste essendo dall'ente supremo armoneggiate per certe leggi stabili fatte consnonanti alle mutazioni degli altri enti, credesi dagli uomini che le une sieno cagion delle altre a cui precedono stabilmente, ed effetti di quelle a cui stabilmente succedono; mentre non sono realmente che coesistenti: cotal era la dottrina della celebre *armonia prestabilita*.

Il principio, che tutte le mutazioni a cui un ente soggiace non vengono che da una forza interiore al medesimo, che si sviluppa e si spiega in una serie determinata di movimenti, applicavalo Leibnizio a dichiarar l'origine delle idee, le quali alla nostra mente successivamente si rappresentano siccome una serie di modificazioni o mutamenti che in essa avvengono.

Il nostro filosofo immaginò dunque, che le idee tutte fossero già nella mente nostra ab origine, e per natura della medesima, ma in un modo insensibile, sicchè noi non n'avessimo coscienza alcuna; e le chiamò generalmente *percezioni* (2), distinguendole dalle *appercezioni*, che erano pur le idee, ma dopo già sorta la coscienza delle medesime.

Egli adunque dicea, che l'idea è cosa dal pensiero diversa, e quindi ch'ella può trovarsi nell'anima senza un attuale pensiero, o sia senza un atto dell'attenzione dell'anima su di essa idea: « Perchè le cognizioni, idee, o verità sieno nel nostro spirito, « egli dice, non è già necessario che noi abbiamo alcuna volta attualmente pensato ad « esse: non sono che *abitudini* naturali, cioè a dire, disposizioni e attitudini attive e « passive, e più che *tabula rasa* » (3). A cui il lockiano Filalete facendo la solita obbiezione: «Ma non è egli vero, che l'idea è l'oggetto del pensiero?» così risponde il nostro Teofilo: « Io l'accordo, purchè voi aggiungiate ch'egli è un oggetto imme- « diato, interno, e che quest'oggetto è una espressione della natura o delle qualità « delle cose. Se l'idea fosse la forma del pensiero, essa nascerebbe e cesserebbe col « pensiero attuale che a lei corrisponde; ma essendo l'oggetto di lui, ella potrà es- « sere anteriore e posteriore ai pensieri (4). Gli oggetti esterni sensibili non sono che « mediati, perchè essi non saprebbero agire immediatamente sull'anima. Si potrebbe

(1) E ciò non per la natura diversa essenzialmente del corpo e dell'anima, mentre il corpo non era per Leibnizio che una unione di monadi semplici aventi ciascuna le lor percezioni, sicchè in un senso le chiama talora altrettante anime. La ragione perchè escluse l'impulso fisico, non fu oltra che lo stesso principio generale da lui fermato, che « nessun esser creato poteva avere un'azione reale « sopra qualche altro essere e produrvi una mutazione, » e che tutte le mutazioni doveano nascere in ogni essere da un principio interiore al medesimo: questo era il concetto della *potenza* di agire che s'era formato Leibnizio. Tuttavia egli pare dimenticarsi talora di questo suo principio generale, fondamento di tutto il sistema, e fermarsi nella disparata natura del corpo e dello spirito.

(2) A me sembra, a dir vero, contraddittoria la nozione di *percezioni insensibili*. Sembrami invece più proprio il dire, *percezioni* sulle quali non *riflettiamo*, e perciò non ce ne *accorgiamo*.

(3) *N. Essais* etc., L. I.

(4) Io dubito forte se nell'uomo v'abbia mai l'*idea* senza il *pensiero*; ma concepisco bensì l'*idea* senza un *pensiero riflesso* sopra di lei.

« dire che l'anima stessa è il suo oggetto immediato interno: ma ciò è in quanto « ella contiene le idee, ovvero ciò che corrisponde in essa alle cose: poichè l'anima è « un piccolo mondo, dove le idee distinte sono una rappresentazione di Dio, e dove « le confuse sono una rappresentazione dell' Universo » (1).

In tal modo Leibnizio ammetteva due cose innate nell' anima: 1.° le idee insensibili di tutte le cose, 2.° certi istinti annessi alle idee, mediante i quali noi venivamo mossi a riflettere sulle idee stesse, a pensare attualmente quelle, e così a ricevere la coscienza o l'appercezione delle medesime; e questi istinti essendo diversi in ciascun uomo fino dalla sua origine, erano quelli che producevano in ciascun uomo una serie di pensieri diversa, giacchè servivano a determinar ciascun uomo a riflettere anzi su queste che su quelle fra tutte le idee innate che nel fondo del suo spirito si ritrovavano: « egli è ben necessario, diceva, che in questa moltitudine delle cognizioni nostre noi siamo determinati da qualche cosa a richiamar l' una idea più tosto che « l'altra, perocchè egli è impossibile di pensare distintamente in una sola volta a tutto « ciò che noi sappiamo » (2). Insomma egli immaginava ciascuna idea quasi direi come una piccola potenza a parte, come un ente fornito della virtù d' inclinare la mente a sè: e per questo spesso chiama le idee anche istinti, attitudini, disposizioni ecc., quasi a gara volessero acquistare nella mente uno stato più lucido, e risvegliarsi producendo di sè nell' uomo un' attuale coscienza: il perchè variando l'attività di questi istanti ne' vari uomini, succeder dovea, ch' essi venissero internamente incitati ad un pensiero anzichè a tutt' altri, cioè a riflettere attualmente anzi ad una, che a tutt'altre idee (3).

Così Leibnizio faceva uscir le idee dal fondo dello spirito nostro. Ma veggiamo ancora com' egli spiegava che le une s' inchindessero nelle altre, e come avvenia che noi potevamo passare alla coscienza distinta di nuove idee col solo sviluppamento d' una idea sola.

ARTICOLO V.

Come le idee innate di Leibnizio possano venir tutte successivamente ad uno stato luminoso.

Primieramente richiamisi un altro principio leibniziano, tratto dalle meditazioni sue sulla natura delle potenze in genere. Egli non sapea concepire altre potenze nè altri enti, che al tutto semplici, cioè privi di parti.

Ma dovendo esser questi tutti diversi fra loro, egli non potea immaginare in esseri semplici altra diversità fuori che di percezioni.

Dava adunque a tutti questi suoi enti semplici, ch' egli chiamava *monadi*, delle percezioni, sebbene non a tutti dava l' aver coscienza delle medesime.

Ciò premesso, ecco il nesso originario delle idee in un' anima umana.

A prima giunta ella avea le idee di quegli enti semplici, o monadi, onde si componeva e risultava il suo corpo, e le quali noi possiam nominare *A, B, C, D*, ecc.

(1) *N. Essais* etc., L. II, c. I. In questo luogo Leibnizio dice che l'anima è oggetto dell'intelletto in quanto contiene le idee, perchè le idee sono l'oggetto prossimo dell'intelletto. D'accordo: ma questo è ben altro, che il dire, come dice altrove, che l'intelletto si forma le idee dell'essere, della sostanza ecc., perchè percepisce l'anima che è tutte queste cose. In questo secondo caso l'anima è l'oggetto dell'intelletto, come sono suo oggetto tutte le cose delle quali egli ha cognizione. Il mescolare queste cose diverse è una inesattezza frequente nel nostro filosofo.

(2) *N. Essais* etc., L. 1, c. 1.

(3) « Ogni sentimento è la percezione di una verità, e il sentimento naturale è la percezione di « una verità innata ben sovente confusa. » *N. Essais* etc., L. 1, c. II.

Ma come l'anima può avere l'idea di *A*, se non rappresentandosi tutte le percezioni dell' *A* medesima, giacchè queste percezioni sono quelle che determinano ed individualizzano l' *A* stessa? L'anima dunque, percependo *A*, percepiva tutte le percezioni di *A*.

Ora supponiamo che le percezioni di *A*, sieno quelle delle monadi *a*, *b*, *c*, *d*, ecc. Dunque quell'anima che ha la rappresentazione di *A*, ha inchiusa ancora necessariamente la rappresentazione dell'altra serie di monadi *a*, *b*, *c*, *d*, ecc. Si faccia lo stesso ragionamento di *B*, *C*, *D*, ecc. in particolare. Dopo di ciò, ripetasi il discorso stesso rispetto ad *a*, *b*, *c*, *d*, ecc. in particolare. In vero ciascuna di queste monadi ha la percezione ella pure di altre monadi; dunque percependo *a*, *b*, *c*, *d*, ecc., si percepiscono altresì chiuse in esse quelle monadi delle quali esse hanno la rappresentazione. È facile dopo ciò di vedere, che con sì fatta maniera di ragionare si può pervenire a trascorrere le monadi tutte dell'universo; e che le percezioni di queste monadi son racchiuse le une nell'altre, a quella guisa che i semi sembrano star gli uni negli altri ravvolti e incartocciati indefinitamente. Quindi l'anima che percepisce *A*, *B*, *C*, ecc., percepisce in queste tutto l'universo; e questa è la rappresentazione dell'universo che Leibnizio attribuiva a tutte le monadi sue, dalla quale rappresentazione emergevano poi a maggior luce quelle percezioni che avevan più di efficacia istintiva, o di forza di rapire a sè l'attenzione dell'anima, e farsi, quasi direi, da essa singolarmente osservare (1). E una tale rappresentazione dell'universo, che Leibnizio chiamava lo *schema* della monade, dovea (come s'intende da quanto s'è detto) esser varia in ogni monade, perchè variavano le prime percezioni in tutte, e l'ordine onde in quelle prime le altre si racchiudevano ed involgevano. Quindi « come la stessa città osservata da differenti « luoghi, non sembra la stessa, e si moltiplica, per dir così, coi differenti punti di ve« duta; egli avviene ancora, che per cagione della moltitudine infinita delle sostanze « semplici, vi sieno in qualche maniera altrettanti universi, i quali non sono pertanto « che rappresentazioni diverse dello stesso universo, secondo i differenti punti di ve« duta di ciascuna monade. »

ARTICOLO VI.

Merito di Leibnizio in questa questione.

Un fatto sfuggito all'osservazione di Locke si è quello delle piccole percezioni, o per dir meglio, delle percezioni non riflettute.

Questo fatto fu osservato con attenzione da Leibnizio, e divenne nell'alta sua mente fecondissimo: ed in ciò parmi consista il suo maggior merito, nella questione di che parliamo.

Locke dimentica a tal segno il fatto delle percezioni che sono in noi senza nostra riflessione, che vorrebbe escludere dall'anima fino qualunque cognizione virtuale. « Questo è un tal paradosso, » osserva Leibnizio, « che non si dee credere aver voluto il « Locke medesimo pigliar la cosa a rigore; giacchè il risovvenirsi, a qualche leg« gera occasione, di cose da noi dimentiche, è questo solo un avvenimento giornaliero « che prova quelle idee essere state prima in noi virtualmente » (2).

Il filosofo tedesco stabilisce questo fatto delle percezioni non riflettute, dicendo: « Oltrechè i nostri avversari, sebbene assai valenti, non recano la menoma prova di « quanto asseriscono sì frequente e sì positivamente; egli è altresì facile dimostrar lo« ro il contrario, cioè a dire, ch' egli non è possibile in modo alcuno che noi riflettia-

(1) Ved. le Tesi pel principe Eugenio pubblicate da Leibnizio nel 1714.
(2) *N. Essais* etc., L. I, c. I.

« mo sempre espressamente su tutt' i nostri pensieri: altramente lo spirito farebbe ri-
« flessione sopra ciascuna sua riflessione all' infinito, senza poter giammai pervenire
« a qualche nuovo pensiero. Per esempio: accorgendomi io di qualche mio sentimento
« presente, che è quanto dire, pensando io ad esso, io dovrei sempre ancora pensare
« che io penso a quel sentimento, e così via, all' infinito. Ma egli è pur necessario che
« io cessi dal riflettere su tutte queste riflessioni, e che in fine io m'abbia qualche pen-
« siero e il lasci passare in me senza pensarvi: perciocchè altramente torneremmo
« continuamente al medesimo » (1).

Questo argomento non solo prova il fatto, ma ancora la necessità del fatto, perchè noi possiamo venir pure a capo di qualche pensiero. Leibnizio reca altresì l'osservazione a conferma di sua dottrina, e la rinforza di alcune riflessioni che io stimo bene di riferire; poichè un tal fatto sfugge assai facilmente, ed è di somma importanza in tutta la filosofia dello spirito umano, e quindi non è mai fermato abbastanza.

« Ci hanno mille indizi, » egli dice in un luogo (2), « a' quali noi possiamo giu-
« dicare avervi in noi a ciascuno istante un infinito numero di percezioni (3), ma senza
« appercezione e senza riflessione delle medesime: cioè avervi de' cangiamenti nell' a-
« nima stessa, de' quali noi non ci addiamo, per ragione che queste impressioni son
« troppo piccole (4), o in troppo gran numero, o troppo unite, di maniera ch'esse non
« hanno in sè nulla di ben distinto che da sè solo campeggi, ma ciascuna è legata ad
« altre, nè per questo ciascuna lascia di fare l' effetto suo, e di farsi sentire nell' insie-
« me almeno confusamente. Quindi è che noi non badiam più al movimento di un mu-
« lino, o di una caduta d' acqua, a cui siamo accostumati per abitarvi presso da buon
« tratto di tempo. Per giudicare ancor meglio », aggiunge in un altro luogo, « del-
« l'esistenza in noi di queste piccole percezioni, che noi non sappiam distinguere pel
« loro affollamento, io soglio servirmi dell' esempio del mugghiamento del mare, o di
« quel fragore di che noi siam colpiti trovandoci in sulle sue spiagge. Perchè si possa
« da noi sentir quel fragore, siccom'egli si sente, egli è pur necessario sentir le parti (5)
« che compongono quel tutto, cioè a dire, il romorio di ciascuna onda, sebbene ciascu-
« no di questi piccoli romori non si lasci sentire che nell' insieme confuso cogli altri
« tutti, e ch' egli non si osserverebbe punto, se l' onda che lo produce fosse sola. Poi-
« chè, egli è pur necessario che siamo alcun poco affetti dal movimento d'una tal onda,
« e che noi abbiamo qualche percezion di ciascuno di questi romori, comechè piccoli
« sieno: altramente non avremmo mai la percezione di centomila onde, perocchè cen-
« tomila nienti non potrebber fare un qualche cosa (6). D' altra parte, non si dorme

(1) *N. Essais* etc., Liv. II, c. I.

(2) *N. Essais* etc., L. I, c. I.

(3) La parola *percezione* ha un senso ampissimo nella filosofia leibniziana, e abbraccia altresì tutt' i pensieri.

(4) Io non credo che sia perchè sono troppo *piccole* (parlando d'idee), ma perchè non sono *riflesse*. Le sensazioni possono esser *piccole*: le idee non possono esser *piccole*, ma bensì non *riflesse*.

(5) Leibnizio suppone dunque che si *sentano* i piccoli romori, pe' quali veniamo all'*appercezione* del complesso di molti romori. Sembra che Leibnizio, qui e in altri luoghi ove descrive la *percezione* come una vera *sensazione*, sia in aperta contraddizione con sè stesso. Ma ammesso che la percezione sia veramente da noi sentita, senza riflettervi, dico che talora questa *percezione* può benissimo risultare da un numero grande di minori percezioni, ma non mai però infinite, come apparisce dalle osservazioni che metterò alla nota qui appresso. In tal caso l'atto dello spirito sarebbe semplice, ma terminerebbe nel moltiplice, o sia il moltiplice sarebbe percepito nel semplice, e ancora, molti sarebber percepiti da uno. Non si può trovare maggior difficoltà in ammettere questo fatto, che in ammettere quello dell'unione de' due termini nel giudizio.

(6) Questo ragionamento di Leibnizio non mi sembra esatto. In fatti non è assurdo il supporre che per produrre in noi una sensazione gli organi nostri debbano esser tocchi con un certo grado di forza, e che se questo grado di forza non c'è, la sensazione non nasca, e che perciò ella cominci quando l'impressione esterna è arrivata a quel grado di forza necessario a produrre nell'organo la sensa-

« giammai così profondamente, che non s' abbia qualche sentimento debile e confuso,
« e altri non si scoterebbe del sonno al più gran fracasso del mondo, se non avesse
« qualche percezione del primo suo e piccolo cominciamento; come non si spezzerebbe
« mai una corda tirandola col più grande sforzo, s' ella prima non si tendesse e allun-

ziono. In fatti l'impressione sull'organo corporeo, e la corrispondente sensaziono o percezione, che succede nell'anima, non si vogliono punto confondere insieme. Che qualnoque forza esterna, applicata a' sensi nostri corporei, per piccola ch' ella sia, produca io essi qualche impressione, ciò sembra indubitato; perocchè quando si dice forza esterna, si dice una cosa che agisce poco o molto, secondo che è forte o debile, e però quando questa cosa che agisce si applica a ciò sopra di che devo agire, opererà qualche effetto senza alcun dubbio. Ma chè a questa loggera azione fatta sugli organi esteriori del nostro corpo corrisponda sempre nell'anima una sensazione, che necessità induce a crederlo? Che ogni onda mossa nel mare, muova leggermente l'aria, e che l'aria mossa dall'onda tocchi a me gli orecchi; di questo io non dubito: dirò di più: non solo ogni onda, ma ogni gocciola altresì di cui l'onda si compone, io crederò volentieri che, movendosi, mova proporzionatamente l'aria, e che la piccola ondulazione si comunichi per tutto intero il corpo dell'aria atmosferica, sicchè ella non venga solamente a lambire gli orecchi a me, ma io una proporziono sempre decrescente ancho gli orecchi degli uomini più lontani. Ma che perciò? sarà ella questa affezione del mio orecchio a me sensibile? sarà ella per questo una percezione dell'anima mia? L'esperienza dimostra che l'impressione delle cose esterne sulle parti sensibili del nostro corpo non basta cho sia fatta sì di fuori, ne' capezzoli dei nerviccinoli; ma conviene che a tutto il nervo sia in su comunicato il tremolamento o la scossa qualsiasi fino al cervello, perocchè interrotta la comunicazione del nervo col cervello non si dà sensazione. Ora ogni impulso dato nei nervi esteriori, per piccolo ch' egli sia, basterà egli o produrre la quantità di movimento necessaria in tutta la lunghezza del nervo al suscitamento della sensazione? non potrebb' essere che l'impressione de' sensi esterni dovesse aver certo grado di forza per questo solo, perch' ella sia atta ad essere portata e sospinta fino al cervello?

Ma senza di ciò, onde mai Leibnizio venne a questa sua opinione da noi confutata? Da un' applicazione della *legge di continuità*, legge di cui egli faceva grande uso. Noi non vogliam certo mettere qui ad esamo questa legge, nè assegnare i confini della medesima. Basti la seguente osservazione, a mettere in chiaro l'applicazione falsa che qui ne fece il grande filosofo di che parliamo. Quale relazione vi ha mai, io domando, fra l' *impressione* prodotta negli organi corporei, e la corrispondente *percezione* dell'anima? Secondo la filosofia leibniziana, queste sono cose di natura al tutto diverse: nè l'una può essere cagione dell'altra: l'una sussegue bensì all'altra, ma questa è una coesistenza, non è punto una relazione di causa e di effetto. Or dunque perchè mai io dovrò *percepire* ogni menoma *impressione* formata ne' miei organi esterni? Non già per la legge di continuità, giacchè fra l'*impressione* e la *percezione* non si dà nessuna scala; sono cose di natura diversa: la percezione nasce da tutt' altro fonte che dalla impressione. La legge adunque di continuità, quand' anco potesse aver luogo in questa materia, ella non vi avrà luogo che quanto alla serie delle *impressioni* da una parte, e quanto alla serie delle *percezioni* dall'altra: cioè per la detta legge si dovrà stabilire, che non si possa dare nessuna impressione forte se non mediante una serie d' impressioni più leggere precedenti; e medesimamente, che non si possa dare una percezione forte se non essendo preceduta da tutt' i gradi minori della stessa percezione percorsi prima d'essere arrivata a quel grado di fortezza. La *legge di continuità* adunque tutto al più potrà applicarsi in separato, da una parte alla serie delle *impressioni* fatte negli organi corporei, e dall'altra alla serie delle *percezioni* dell' anima: ma ella non potrà mai essere applicata al passaggio dall'una all'altra di queste due serie di natura interamente diversa: e perciò non sarà niente assurdo il supporre che la serie delle *percezioni* incominci quando la serie dei gradi d'*impressione* è già avanzata: cioè che non nasca percezione nel nostro spirito, se non quando i nostri organi sieno mossi con un certo dato grado di forza: questa è una legge della natura, che non si può indovinare, nè dedurre *a priori*, ma che solo per la via dell'esperienza, se pur si può, fa d'uopo avvicinarsi a rilevarla. E l'esperienza appunto, per quanto io la consulti, mi persuade, che non già ad ogni menomo impulso che ricevano dalle cose esterne gli organi del mio corpo, corrisponda nel mio spirito una percezione; ma che questa non vi sia, se non allora che quell' impulso è di qualche vigore; e forse più o meno dee esser questo grado di forza, secondo la diversa delicatezza di organi, della quale i vari uomini sono forniti. Concedo sì, che acciocchè vi sia la percezione, non è necessario l'avvertirla; anzi vi sono continuamente in noi delle percezioni, alle quali non avvertiamo punto, avendo noi l'attenziono altrove rivolta e distratta: ma tuttavia è necessario che io possa avvertirle, quando la mia attenzione rivolgo ad esse: perocchè se io, dirigendo ad esse la mia attenzione, in nessun modo sapessi avvertirle, dovrei dire ch' esse in me non esistono, non potrei almeno dire che esistessero. Così avvenendo che, per quanto io intenda a sentir l'odore di un fiore, punto nol senta; non posso dir altro se non, che o quel fiore non ha odore, o se l'ha, il mio naso è infreddato e intorpidito, sicchè sebbene sia sempre atto il mio organo a ricevere l'impulsione esterna, tuttavia egli non è sempre atto a riceverla in modo che risponda la percezion dell' odore nello spirito mio. Dico, che ciò si dee da me dire

« gasse con uno sforzo minore, sebbene questa tensione ed allungamenti successivi non « si osservino » (1).

Sicchè, l'obbiezione di Locke contro le idee innate, che ov' elle fossero, noi lo sapremmo fino da' primi giorni della nostra esistenza, poichè non vi può aver cosa nel nostro spirito virtualmente, e di cui noi non ci accorgiam punto; è interamente frivola. A lei contraddice il fatto più ovvio, da Leibnizio osservato e messo a profitto, cioè l'esistenza di alcune percezioni, delle quali non abbiam l'attuale avvertenza: tali son quelle idee che esistono nella mente nostra, ma tuttavia non ci stanno attualmente presenti allo spirito; che pure a piacer nostro le richiamiamo, ovvero ci si presentan da sè, per l'associazion loro a qualche fortuita occasione, che a quelle si leghi e si riferisca. Medesimamente, v' hanno in noi, e tuttodì riceviamo delle percezioni che, o per la loro esilità e piccolezza, o per la loro moltitudine, o per altra cagione qualunque, si sottraggono alla nostra attenzione, e in noi, senza che ci badiamo, trapassano. In una parola, altro è l'esister nel nostro spirito una qualche idea o percezione, ed altro è che noi attualmente a quella pensiamo e riflettiamo: essa può esistere, e noi non pensarci: av-

almeno con molta probabilità: perciocchè potrebbe sì avvenire, ch' io non sapessi dirigere la mia attenzione a quella percezione; mostrandomi l' esperienza, che per dirigere la mia attenzione ad osservar qualche cosa che succede in me, io debbo averne l'abilità acquistata: e perchè questa abilità di rivolgere l'attenzione sopra sè stessi, o dirigerla ove più ne piace, varia assai negli uomini, quindi avviene che non tutti sappiano osservare la natura umana, e che solamente pochi stieno svegliati e pronti a riflettere sopra tutto ciò che in sè talora sfuggevolissimamente avviene; mentre la maggior parte nol sanno fare: di che la differenza de' filosofi dal volgo; e la differenza de' vari filosofi fra loro. Or poi egli è vero ancora, che fra l'altre circostanze che rendon difficile all' uomo il volger la propria attenzione a ciò che più gli aggrada di quanto nel suo individuo succede, una delle più importanti è la piccolezza e tenuità appunto della sensazione: perocchè le sensazioni molto vive tirano a sè quasi con violenza la nostra attenzione, e la tolgono e rapiscono da quelle che sono men vive o men forti: o all'incontro, perchè noi a queste propriamente ci rivolgiamo, dobbiamo mettere tanto più di nostra spontanea vigoria interiore, quanto meno forza hanno esse ad incitarci e tirarci a sè: sicchè le sensazioni minutissime certo è difficile, per questo appunto, osservarle in noi medesimi: e s' elle si osservano, ciò più facilmente ci riesce assentandoci da tutte l' altre impressioni forti, e ritirandoci in parte oscura e tacita, dove nulla da noi stessi ci tolga e divella. Sicchè l' affermare assolutamente, che noi non abbiamo qui ora le piccole sensazioni, a ragion d' esempio, di suoni lontanissimi, de' quali, per quanto attendiamo, nè noi, nè gli uomini circostanti sannosi accorgere; è cosa che non si può fare senza porre qualche dubbio in mezzo. Concludiamo dunque: tutto lo scopo di questa lunga nota si è di fare osservare la differenza 1.° fra le sensazioni *non riflesse*, 2.° fra le sensazioni *piccole*. Leibnizio le confonde, ora parlando delle une, ora delle altre, come fossero una cosa medesima: elleno però debbono essere distinte con tutta attenzione; giacchè da questa distinzione procedono nobilissime conseguenze nella filosofia dello spirito umano, che mi menerebbero troppo a lungo volendole io qui esporre.

Sicchè la ragione onde noi non ci accorgiamo delle nostre sensazioni, sieno queste grandi o piccole, è perchè noi non *riflettiamo* alle medesime, non volgiamo ad esse la nostra attenzione, non ci pensiamo: perciò le *percezioni non riflesse* sono tutte quelle di cui noi non ci *accorgiamo*, e perciò non sappiamo nè pure d' averle, e interrogati se le abbiamo, saremo acconci a negare: sebbene pur noi le abbiamo.

La *piccolezza* poi delle sensazioni non è che una delle molte circostanze, per le quali avviene bene spesso, che noi non riflettiamo sulle medesime. Quindi ci possono avere delle *sensazioni che, sebbene piccole*, tuttavia noi ci accorgiamo di averle; e questo avviene più o meno ne' diversi uomini secondo l' abilità loro di riflettere sopra sè medesimi, e d' osservare ciò che in sè stessi avviene. Le sensazioni *piccole* non sempre nè necessariamente entrano nel numero delle *non riflesse*, che è quanto dire, nel numero di quelle delle quali noi non ci accorgiamo, e non ne possiamo parlare: ma tuttavia ben sovente restano in noi non osservate, *non riflesse*. Egli è per questo, cioè perchè le percezioni assai *piccole* sono in noi ben sovente non riflesse, che si possono confondere colle *non riflesse*: confusione che accadde appunto di fare al grande Leibnizio. Per altro fra le *non riflesse* talora ve ne hanno di ben vive o forti: giacchè ogni qualvolta tutta la nostra attenzione viene raccolta in un oggetto ancora più interessante o potente su noi, noi non badiamo agli altri tutti. Quindi Archimede non si accorgeva dal romore dell' esercito romano che entrava in Siracusa, trovandosi assorto nella soluzione d' un problema della scienza da lui altamente diletta.

(1) *N. Essais* etc., Avant-propos.

viene allora, che noi l' abbiamo e non sappiamo d' averla: e non sapendo d' averla, non possiamo nè anco parlarne: possiam quindi credere e affermare di non averla, mentre pure l' abbiamo.

È in questa maniera, dice Leibnizio, che io suppongo esistere innate nell' anima umana tutte le idee delle cose: esse sono in noi come *percezioni insensibili* (1): come la statua segnata in bianco marmo da tenuissime vene rossigne o giallognole o d'altro colore, che servir possano di traccia allo scarpellino per cavarne la statua stessa: egli avrebbe nel marmo la statua tutta, ideata e disegnata da quello scherzo della natura. Quindi tutto lo sviluppo delle facoltà intellettuali consisterebbe, secondo Leibnizio, in un lavoro dell' anima di render via più risentite e più forti le idee che sono in essa quasi direbbesi abozzate dalla natura, riflettendo su quelle per accorgersene e averne l' attuale intuizione, e poter per essa altrui favellarne.

Grande è l' uso che fa Leibnizio di questa moltitudine di percezioni leggiere nate con noi: trae di esse la spiegazione di quasi tutt' i fatti dello spirito. « Son esse, egli « dice, che formano questo non so che, questi gusti, queste immagini delle qualità sen- « sibili, chiare nel loro tutto, confuse nelle lor parti, queste impressioni che i corpi che « ne circondano fanno su noi, e che racchiudono l' infinito; questo legame che cia- « scun essere ha col resto dell' universo. Può anche dirsi che, in conseguenza di que- « ste piccole percezioni, il presente è gravido dell' avvenire e pieno del passato: che « tutto è cospirante σύμπνοια πάντα, come diceva Ippocrate; e che nella minima delle « sostanze, degli occhi penetranti siccome quelli di Dio, potrebber leggere tutta la se- « rie delle cose dell' universo.

« *Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur.* (2)

ARTICOLO VII.

Leibnizio ammise d' innato meno di Platone.

In qualche luogo Leibnizio ci dice, ch' egli ammette d' innato nello spirito qualche cosa più di Platone: cioè non solo la *reminiscenza* platonica, ma ancora il *presentimento*.

Ma non hassi a prendere questo detto di Leibnizio a rigore. In quanto al presentimento delle cose future, non vien meno dalle piccole percezioni innate di Leibnizio, che dalle idee di Platone: nè mancarono de' Platonici che dedussero da queste non pure il presentimento leibniziano, ma la profezia, la divinazione, l' entusiasmo.

Laonde considerando i due sistemi in sè stessi, e mettendo a parte le conseguenze de' medesimi, sembrami di poter dire che Leibnizio mise nella mente umana d' innato men di Platone.

Perciocchè questi volea che la mente nostra portasse seco in questo modo tutte le

(1) Questa frase di *percezioni insensibili* mi fa credere che Leibnizio non sia stato coerente a sè stesso, mentre, come ho osservato di sopra, talora egli descrive come da noi *sentite* le *percezioni*, sebbene prive di appercezione. Come che sia, notisi che la *sensazione* è tutt' altro dalla *riflessione* che si fa su di lei: per questa riflessione è, che noi ci accorgiamo d' avere la sensazione e pensiamo ad essa: senza questa riflessione, noi avremmo la *sensazione* bensì nell' anima nostra (diversa al tutto dall' impressione esterna fatta nel nostro corpo, la quale può essere non sentita dall' anima); ma non sapremmo d' averla, nè dire a noi stessi d' averla, nè potremmo dirlo altrui. Se ciò avvien di rado nell' uomo, che, essendo ragionevole, vuol avere la riflessione contemporanea alla sensazione; ciò non toglie che quelle due cose non si possano concepir divise: e divisa realmente si trova la prima nelle bestie, le quali hanno la sensazione senza la riflessione. Ciò posto, si vedrà ragione, per la quale io dico che non vi possono esser *percezioni insensibili*; mentre vi possono esser percezioni e sensazioni non accompagnate da riflessione.

(2) *N. Essais* etc., Avant-propos.

idee, a quella foggia che le ha colui il quale, dopo averle appreso, le ha dimentiche; il che è pure un averle tutte, intere e formate, ma solo obbliate; nè richiedesi intorno ad esse altro lavoro, che quello di richiamarle alla memoria. All'incontro Leibnizio le descrive siccome tracce leggerissime d'idee, quasi vene di marmo, o sottilissime crepolature di una tavoletta: sicchè le idee innate di Leibnizio sono piuttosto abbozzi d'idee, che perfette idee: ed è l'attività istintiva dell'anima quella che le trae in essere e le perfeziona; il che è qualche cosa di più che un semplice ricordarsi. (1)

ARTICOLO VIII.

Ciò che Leibnizio ammette d' innato è più che non bisogna a spiegare il fatto delle idee.

Se Leibnizio avesse posta l'attenzion sua nel fatto delle idee, e si fosse contentato di presentare una spiegazione del medesimo, io non dubito che la penetrazione di quell'ingegno non l'avesse dovuto recare alla verità.

Ma in luogo di fermare la sua attenzione propriamente sugli atti della potenza intellettiva, egli la pose, come dissi, sulle potenze in genere; e questo il recò ad ammettere nella mente più che non bisognava d' innato. Ecco come questo gli avvenne.

Non avendo fissata abbastanza la natura della potenza intellettiva e delle idee, egli non potè far uso di quella intima connessione che hanno le idee fra loro: per la quale l'una ingenera di sè l'altra: di che avviene, che non sia necessario l'ammettere innati i vestigi di tutte le idee, com' egli di fare è costretto, ma che sia sufficiente l'ammettere innata quell' una idea, che si fa madre e generatrice di tutte l'altre.

E veramente la difficoltà da me proposta consiste tutta nello spiegare il modo, onde noi cominciamo a giudicare. Che se una sola idea è innata, n' abbiamo già abbastanza: perciocchè col far uso di quest' idea noi possiamo avere a nostro agio una serie di giudizî; e questi giudizî darci delle altre idee; e quindi far con esse altri ed altri giudizî, e cavarne altre ed altre idee. Convien dunque esaminar bene la genealogia delle idee: questo esame ci conduce a trovar di tutte un solo stipite, una idea prima, l'essenza delle idee, colla qual sola noi veniamo ad aver perfetta la facoltà di giudicare. Di questa indagine poco si curò Leibnizio: indi non potè trovar modo di ridurre le idee innate ad una sola primitiva, capo ed origine di tutte l'altre.

E non voglio io dire che Leibnizio non vedesse punto siccome una idea si deduca dall' altra; dico che di questo principio non fece tutto l' uso che far potea; perciocchè se fatto egli l' avesse, invece d' ammetter nell' anima la percezione dell' universo, e di tutte le singolari cose ch' esso comprende, le quali secondo Leibnizio sono infinite, sarebbegli bastato pur una sola idea pura, dalla quale, aggiunte le sensazioni, tutte l'altre idee e cognizioni potevano provenire (2).

(1) Filalete obbietta a Teofilo, nell'opera citata di Leibnizio, che per potere ammettere delle idee innate converrebbe avere delle prove cavate dall' esperienza sensibile: a cui risponde Teofilo: « Si « decide questa questione a quel modo onde si prova averci de' corpi impercettibili e de' movimenti « invisibili quantunque certe persone li mettano in ridicolo. Così v'hanno delle percezioni poco rilevate « che non si distinguono già molto da poterle *appercepire* e sovvenirsene, ma esse si fanno conoscere « mediante delle conseguenze certe. » *N. Essais* etc., L. II, c. I.

(2) Leibnizio, per esprimer ciò ch'egli ammette d'innato, adopera talora l'espressione di *cognizion virtuale*; di che sembrerebbe ch'egli ammettesse solamente una cognizione racchiusa in qualche principio: giacchè le conseguenze si dicono *virtualmente* ne' principi contenersi, perchè da essi si poson dedurre. Ma più luoghi del nostro filosofo dimostrano che tutte le cognizioni innate egli le ammetteva esistenti per sè, e non *virtualmente* solo in altre comprese. Ecco in fatti un passo dov'egli spiega sè stesso: « La conoscenza attuale (delle scienze le più difficili) non « è punto innata, ma bensì ciò che si può chiamare la conoscenza virtuale; come la figura trac-

ARTICOLO IX.

Altri errori della teoria Leibniziana.

Ma ciò che impedì questo a Leibnizio, si fu, di nuovo il dirò, l'essersi più occupato de' principî della metafisica generale, che dell'uomo stesso, a cui quei principi doveano applicarsi.

Questo fece sì, a mio parere, ch'egli non intendesse troppo a fondo la grande distinzione, così difficile a ben intendersi, delle *sensazioni* dalle *idee*.

Fermato da lui il suo principio, che il corpo non potea esercitare un'azion vera su lo spirito; egli dovea far nascere tanto le idee come le sensazioni da una medesima energia interiore dell'anima umana: e però fa scaturire d'un medesimo fonte le idee e le sensazioni: or dopo di questo, facil cosa era il confonderle insieme, o il non darsi cura di fissar bene la loro interamente distinta natura.

« La sensazione, egli dice, è allora in noi, quando noi *appercepiamo* un oggetto esterno » (1); cioè quando noi non solo il *percepiamo*, secondo la distinzione ch'egli fa di percepire e di appercepire; ma ben anco ci accorgiamo di percepirlo.

Ora in che modo ci accorgiam noi di una nostra percezione, se non pensando alla medesima? Se la *sensazione* adunque non è pur la percezione, ma è l'*accorgersi* della medesima; ella viene ad essere il *pensiero* stesso: e questa confusione fra la *sensazione* e il *pensiero* mena a confondere insieme l'*ordine delle cose reali*, e l'*ordine delle cose astratte*.

Di vero la sensazione si riferisce ad una cosa reale; il pensiero all'opposto riflette sopra quella cosa reale, paragonandola ad una ideale (2): quindi in ogni pensiero

« ciata dalle vene del marmo, è nel marmo prima che la si scopra lavorandolo » (*N. Essais* etc. L. I, c. I). Ora si veda differenza fra la conoscenza *virtuale* di Leibnizio, e quella che potrebbe intendersi a prima giunta con questa parola di *virtuale*. Se lo scarpellino, invece d'aver tracciata la statua dalle vene nel marmo stesso, avesse solo una regola di meccanica, espressa supponiamo mediante una formola matematica, seguendo la quale nel suo lavoro egli venisse a cavarne una statua, senza saper pur egli medesimo che cosa gliene uscirà; in tal caso egli avrebbe la *cognizione virtuale* di questa statua, perchè questa statua è *virtualmente* compresa in quella regola: cioè quella regola usata dall'artista ha virtù di condurlo infallibilmente alla formazione della statua desiderata; sebbene in quella regola la statua non esista punto, o non ci si faccia conoscere: mentre la regola e la statua sono cose d'un genere interamente diverso. Ora non è così, che Leibnizio intende la cognizion *virtuale*: con questa parola intende una cognizione abbozzata, come la statua delle vene del marmo disegnata in quello: egli è questa una pura *analogia*, poco a dir vero adattata, e che traviò l'uomo grande.

(1) *N. Essais* etc. L. II, c. XIX. Con questa definizione Leibnizio mostra che la *percezion* sua è cosa priva di *senso*; il contrario di ciò che disse altrove: in questo io non potrei con esso lui accompagnarmi: una *sensazione non riflessa* o non *avvertita* (le quali due parole le prendo come sinonimo, salvochè l'una mi accenna meglio la causa dell'avvertenza, la riflessione; l'altra l'effetto della riflessione, cioè l'avvertenza stessa della mente) è per me una *percezione*; s'è avvertita ossia riflettuta, chiamola *appercezione*.

(2) Leibnizio medesimo dice: « sensazione è allora, che noi appercepiamo un oggetto esterno. » Or si rammenti ciò che abbiamo già osservato. Se noi ci *accorgiamo* di percepire un oggetto esterno, noi non facciamo che un *giudizio* interno: noi giudichiamo che esiste un oggetto distinto da noi; proferiamo una *parola interiore*, come sarebbe: è la tal cosa. Giudicar poi interiormente, che un oggetto fuori di noi esiste, non è altro che collocare quell'oggetto percepito nella classe degli esseri; che attribuire in somma a lui l'*esistenza*: e l'attribuire ad un oggetto percepito da' sensi l'*esistenza*, non è che un paragonarlo ad un universale, giacchè l'esistenza è un'idea, l'universalissima di tutte le idee. Fino che io non giudico che l'oggetto da me percepito esiste fuori di me; fino che non so, che quanto percepisco di particolare co' sensi appartiene alla classe universale degli esseri: fino che in somma non considero me e il detto oggetto come due enti o cose distinte, ma comunicanti nell'esistenza: io non posso accorgermi di percepire un oggetto esterno; poichè l'accorgermi di percepirlo, suppone ch'io sappia ch'egli è qualche cosa: e il sapere ch'egli è qualche cosa, è lo stesso che considerarlo sì come uno (di tale e tal natura) degli enti possibili. Senza di ciò, io

v' ha sempre mescolato qualche cosa di universale; mentre nella sensazione non v' ha nulla di universale, e tutto è particolare e reale.

Quindi si vede ragione perchè Leibnizio in tanti luoghi mescoli insieme, senz' avvedersi, il mondo degli oggetti reali col mondo delle astrazioni, e trapassi col discorso dall' uno all' altro senza ben avvertire l' infinita distanza.

Recherò qualche esempio di una tale inesattezza (1).

Leibnizio, fatta la distinzione fra le verità necessarie e le non necessarie, non s' avvede poi che quelle prime non possono essere che verità universali od astratte (cioè che riguardano la mera possibilità delle cose, fatta eccezione a Dio che è il solo ente necessario): quindi provar volendo che le verità necessarie non possono dedursi dall' esperienza de' sensi, egli così prende a favellare: « Se alcuni avvenimenti possono « esser preveduti innanzi a qualunque prova che s' abbia fatto di essi, è manifesto, che « a preveder quelle verità noi mettiamo qualche cosa da parte nostra » (2). Notisi qui l' errore. Non ignorava già Leibnizio, che l' immaginazione nostra non può estendersi a cosa non percepita prima co' sensi: questo il sapea bene quel valentuomo; e tantosto soggiunge « che i sensi sono necessari a tutte le cognizioni nostre attuali, sebbene « non sieno sufficienti a darcele tutte » (3). Ma egli dimanda: fra le cose, di cui noi abbiamo attualmente idea all' occasion de' sensi eccitata, dassi egli il caso che noi possiam prevedere, con una vera sicurezza e necessità, che quella cosa, quell' avvenimento avverrà? Così pone la sua questione. Se noi possiamo avere una simile previsione, non è possibile, dice, che questa ci sia data da' sensi i quali non somministran che esempi, e casi, e un argomento d' induzione e d' analogia che non costituisce mai necessità.

Ora certo è, così egli ragiona, che quella facoltà di prevedere talvolta degli avvenimenti noi ce l' abbiamo: dunque dobbiamo avere altresì qualche cosa d' innato che ci dia questa necessità che da' sensi non ci deriva. Bene; come ci prova, che noi abbiam questa facoltà di prevedere con certezza degli avvenimenti? (4). Egli ci arreca

non avrei che la *percezione*; ma non mi *accorgerei* d' averla; poichè non saprei che cosa io mi sia, che sia la percezione, che l' oggetto della medesima. È bensì difficile immaginare uno stato dello spirito colla sola *percezione* senza più, senza una riflessione del pensiero che ce ne faccia accorti, che ce la faccia conoscere; perchè noi uomini essendo dotati di ragione, facciamo spesso contemporaneamente un atto conoscitivo sulle nostre sensazioni: ma pure il separare l' una dall' altra è lo stretto passo che valicar deve chi aspira a fare qualche progresso in questa filosofia dello spirito umano.

(1) Ne ho recati degli altri più sopra, alla nota della facc. 158.

(2) *N. Essais* etc., Avant-propos. Per altro anche la previsione di mera congettura esige degli universali nello spirito umano, come qualunque paragone di cosa con cosa: perocchè ciò che è comune in più cose, è sempre un universale, un' idea.

(3) *N. Essais* etc., ivi.

(4) Leibnizio a questo proposito osserva, 1.° che le bestie si prendono facilmente perchè non hanno questa facoltà di cavar conseguenze generali o necessarie dalle cose; 2.° che gli empirici sono soggetti a molti sbagli perchè si fidano alla sola esperienza; che a simili errori sono stati soggetti uomini di stato e capitani, per essersi troppo della loro esperienza fidati; che i più savi, oltre far uso dell' esperienza, cercano sempre di penetrare, s' egli è possibile, nella ragione del fatto, per giudicare quando cada di dover fare delle eccezioni. Egli poi così soggiunge: « Poichè sola la ragione è ca« pace di stabilire delle regole sicure, e di supplire a ciò che manca a quello che sicure non sono, « facendo loro delle eccezioni, e finalmente di trovare de' legami certi nella forza delle conseguenze « necessarie; ciò che presta ben sovente il mezzo di prevedere l' avvenimento senza aver bisogno di « sperimentare il nesso sensibile delle immagini, al che le bestie sono ridotte, per forma, che ciò che « giustifica i principî interni delle verità necessarie, distingue altresì l' uomo dalla bestia » (*N. Essais* etc., Avant-propos). Sopra tutto questo ragionamento di Leibnizio mi si permetta di fare le seguenti osservazioni.

Primieramente, i principî di prudenza, che servono di norma nell' operare ad un savio, si fondano bensì sulla previsione di certi avvenimenti, ma non già sopra una previsione assolutamente, o come dicono i filosofi, apoditticamente necessaria, ma necessaria solo relativamente o ipoteticamente. Per esempio, conoscendo io la natura del sole, che è quella di risplendere, io prevedo che all' indomani risplenderà: ma questa mia previsione, sebbene fondata sulla cognizione della natura del sole,

l' esempio d' Euclide, da principi posti induce conseguenze necessarie. Non è egli, in questo ragionamento, confuso il mondo delle astrazioni col mondo delle realità? L'esempio di Euclide vale pel mondo delle astrazioni; chè quel Geometra non facea che dedurre verità astratte da principi astratti. All' incontro il predire avvenimenti futuri, è appartenente al mondo delle realità: e la possibilità di far ciò, non puossi indurre dalla possibilità di trar le verità della geometria pura da' loro principî.

Leibnizio adunque stende soverchiamente la potenza della ragione *a priori*: cioè

tuttavia non ha una necessità interiore; è certa solamente, data l' ipotesi che il sole continni il suo giro; il che potrebbe anohe non avvenire, perocchè non involge contraddizione. Sembra adunque che Leibnizio confonda la necessità *apodittica* colla necessità *ipotetica*: ora la necessità apodittica è sola quella che dimostra tutta la forza della ragione: perciocchè di questa suo necessità fermissima ed assoluta, nulla va debitrice la ragiooe ai sensi, ma tutta la dee (per dirlo di passaggio) alla forza infinita d' una incircoscritta e soprasensibile verità. Pascal cadeva in un errore alquanto simile a questo di Leibnizio, quando, come ho già osservato altrove (*Opusc. Filos.*, Vol, I, facc. 93), ammetteva i primi principî della ragione lo *spazio*, il *tempo*, il *movimento*, il *numero*, la *materia*, affermando, contro i Pirronisti, che la cognizione di queste cose è così ferma come qualuoque altra di quelle che ci danno i nostri ragionamenti. Lo *spazio*, il *tempo* ecc., non sono *principi* dalla ragione: sono meramente doi *dati* positivi della sperienza: I *principi* della ragione hanno interiore necessità; mentre i *dati* hanoo dell' *arbitrario*, dipendeno in gran parte dalla volootà del creatore, se non perchè sieno in nn modo anzichè in un altro, certo perchè sieno questi o pur quelli alla nostra esperienza sottomessi: i *principî* della ragione in nna parola sono di uoa necessità apodittica; i *dati* primi dell'esperienza sono di una oecessità ipotetica, cioè sooo gli elemeoti de' ragionamenti che facciamo sopra un certo genere di cose, perchè ci sooo dati per tali, e noo per sè. Che se si volesse confrontare l'errore di Pascal coo quello di Leibnizio, ecco come questo sta a quello.

I. Primieramente stabiliscasi quanto siegue:

1.° Vi sono i principî della ragione assoluti come il principio di contraddizione ecc., e questi sono di una apodittica certezza.

2.° Questi priocipî della ragione, applicati a qualche genere di cose particolari, producono degli altri principî di una necessità ipotetica, che meglio si chiamerebbero *primi dati*. Così, applicati i *principî* della ragione ai corpi, noi per astrazione caviamo le nozieni dello *spazio*, del *tempo*, del *movimento* ecc. Queste nozioni perchè noi le abbiamo, esigono una *ipotesi astratta*, cioè sono *dati astratti*.

3.° Mediante i *principî* ed i *primi dati*, si deducono delle conseguenze relative alle cose *reali*, come ai corpi reali: queste *conseguenze* sono di una necessità doppiamente *ipotetica*; cioè esigono due *ipotesi*, o due specie di *dati*, 1.° ona *ipotesi astratta*, quali sono i dati dello *spazio*, *tempo* ecc., 2.° una *ipotesi concreta*, cioè i *corpi* ecc.

Ora Pascal confuse la necessità apodittica de' *principî* della ragione colla *necessità ipotetica dei dati primi*. Leibnizio poi discese uo passo più giù, e confuse la necessità *apodittica* de' principî colla *necessità doppiamente ipotetica* quale è quella delle conseguenze che si deducooo rispetto alle cose del mondo reale.

II. Oltracciò il discorso che fa Leibnizio è rivolto a provare, che noi non possiamo ripeter dai sensi tutte le nostre cognizioni, giacchè i sensi non ci danno mai cognizioni necessarie e generali, le quali forz' è che noi le caviamo dal fondo della nostra propria ragione. Ora vale a provar ciò non solo qualsivoglia necessità, ohe si mescoli nei nostri ragieuamenti, cioè nen solo la necessità apodittica, ma ben anco la necessità ipotetica, di qualunque grado ella sia: perchè i sensi non possono dar giammai necessità di qualsiasi maniera. Il ragionamento leiboiziano adunque procede rettameote nel suo tutto; ma si può notare in esso una inesattezza parziala, che è la seguente. Egli coofonde l' operare delle bestie coll' operare degli empirici: io affermo che ciò è inesatto; e che anche l'operare degli empirici mostra una ragione, un principio che ha la suo generalità e necessità, e che per ciò in questa parte non può essere dedotto dai sensi. In fatti gli empirici nel loro operare si dirigono dietro i casi simili; essi dunque partono dal principio geoerale dell' analogia, il quale sebbeoe gli inganni frequentemente, tuttavia non si rimane dall' essere generale, od almeno essi lo prendon per tale: essi errano perchè danno troppa fede all' esperienza, rallargano troppo le sue applicazioni: fu così, dunque sarà così. Questa stessa estensione soverchia che danno ai risultati della esperienza, questa universalizzaziono de' casi simili, non la potrebber fare limitaodosi a' sensi; essi usano della loro ragione a far ciò, aggiongono ai fatti nna *universalità*, ed una *necessità* cha cavano da sè stessi; e sebbene in ciò errano, errano però uscendo dal confine de' sensi, e mostrando di avere io sè stessi la concezione dell' *universale* e del *necessario*. All' incontro non così fanno le bestie; perocchè queste senza alcuoa regola seguono l' istinto loro, o la loro abitudine, dalle quali cose ricevono una inclinazione e pendenza a ripetere certe azioni: a preferirne alcuoe, e fuggirne altre. L' operare adunque dell' uomo anche empirico, non può confondersi coll' operare dell' animale privo di ragione.

non si contenta di stabilire i confini del suo dominio entro il regno delle verità astratte, ossia delle mere possibilità, le quali son tutte immutabili e necessarie; ma le concede di discendere nel mondo delle cose reali, (1) e di poter ella esser atta a prevedere alcuni avvenimenti, sebben non sieno questi forniti che di una necessità meramente ipotetica.

Il che dovea nascere a Leibnizio, come dicea, dalla natura del suo sistema. Ammettendo egli nello spirito innata la rappresentazione di tutte cose dell' universo, supponeva nella natura di un tale spirito esser non solo le idee pure, ma altresì quelle di tutte cose reali che l' universo intero compongono. Quindi natural cosa era per lui l'ammettere, che lo spirito umano traesse di sè, e, come egli esprime, dal *proprio fondo*, non pur delle verità astratte, ma delle concrete ancora, cioè delle verità risguardanti le cose reali: e questa è l'origine del presentimento leibniziano, cioè della facoltà di prevedere, ragionando, degli avvenimenti.

ARTICOLO X.

Conclusione sulla teoria leibniziana.

Da tutto ciò che noi abbiam detto può rilevarsi che Leibnizio

1.° Ammise troppo d' innato, ammettendo innate tutte le idee; mentre non è necessario d' ammettere innata che un' idea sola; bastando quell' una a spiegare la formazione di tutte le altre, date che sieno allo spirito le sensazioni, come noi vedremo meglio a suo luogo (2).

2.° Troppo estese la forza della ragione *a priori*, non contentandosi di concederle i campi astratti della possibilità, ma dandole ancora il diritto di scendere alle cose reali e contingenti, prevedendole con certezza talora senza bisogno d' esperimento.

Il sistema adunque leibniziano eccede in tutti e due i suoi capi, che sono la *reminiscenza* ed il *presentimento*.

Eccede la *reminiscenza* leibniziana; poichè sebbene ella non consista, come la platonica, nel semplice richiamo delle idee, ma di più in un' attività d' aggiungere alle medesime luce maggiore che le perfeziona e le compie; tuttavia ella si riman sempre una potenza che non fa se non dare maggior risalto a quanto preesiste nell' anima: mentre all' incontro sembra manifesto anche a prima veduta, e meglio appare analizzandola, che la potenza di ragionare consiste altresì in generare delle nuove idee, mediante giudizî che ella fa sulle sensazioni: e giudizî far può incontanente che le si dia una sola idea al tutto universale, della quale ella si serva come di esemplare o di norma a giudicare quanto le sensazioni lo rappresentano; nè di più quinci si esige perchè rimànga spiegato un fatto dello spirito così ammirabile come è il ragionare.

Eccede il *presentimento* leibniziano; perocchè la mente non può mai dedurre

(1) Se si fosse ristretto a concedere alla ragione *a priori* la dimostrazione dell' esistenza di Dio, sarebbe stato entro i giusti confini: essendo Iddio la *realità necessaria*, non è assurdo che si trovi nella ragione un principio necessario, onde dedurla. Leibnizio all' incontro deduceva da una applicazione troppo estesa del principio della ragione sufficiente, la necessità dell' ottimismo; e quindi dava altresì una certa necessità a tutte le cose, a tutti gli avvenimenti; giacchè tutti doveano essere quelli fra i possibili, che inservissero meglio a fare uscire un mondo ottimo: nè se ne davano due, secondo lui, che egualmente a ciò servissero; egli escludevali con un principio da lui chiamato degl' *indiscernibili*, principio (per quanto a me pare) egli stesso arbitrario, sebbene tendente ad escluder l' arbitrio.

(2) La sensazione per Leibnizio sembra che non fosse se non l' atto onde noi ci accorgevamo dell' idea di un oggetto esteriore che avevamo in noi stessi: era l' atto, si può dire, di quell' energia istintiva che il nostro filosofo aggiungeva alle idee, come abbiamo più sopra toccato.

qualche avvenimento futnro, se non per via di conghiettura, ovvero sotto certe condizioni: per esempio, se domani sorgerà il sole, e nulla gl'impedisca l'azione sua, io prevedo che spanderà la sua luce.

CAPITOLO III.

KANT.

ARTICOLO I.

Kant ammette senza esame il principio lockiano dell' esperienza.

Kant entrò sul campo filosofico in tempo che la filosofia moderna avea già fatto de' progressi.

Unì ad un ingegno penetrantissimo, uno studio inteso de' filosofi che l'avevano preceduto; e in parte s' oppose a tutti, in parte accordò a tutti qualche cosa.

Tuttavia egli vestì il suo eclettícismo di una tale originalità d' espressioni e regolarità di forme, ch' egli comparve un sistema nuovo, bene unito insieme, e congegnato con mirabile diligenza.

Lo spirito del suo secolo tendeva al lockismo, ed egli ne provò tutta l' influenza. Questa filosofia avea sofferte già diverse modificazioni ed opposizioni: egli marciò col suo tempo, e fece un passo più innanzi sulla linea medesima.

Per cominciare la breve esposizione che io sono tenuto di fare del suo sistema, osserverò primieramente, ch' egli accordò a Locke, senza esame, il principio, che tutte le nostre cognizioni vengono dall' esperienza (1): « ma, egli soggiunse, se tutte le no-

(1) È pur singolare il vedere siccome Kant ammette questa proposizione gratuitamento, e credo ch'essa non abbia bisogno di dimostrazione alcuna. Egli comincia tutto l' edificio della sua filosofia da questa prima base, ed ecco come la enuncia. « Non vi è nè pur dubbio, cho ogoi « nostro sapere incominci colla sperienza. » Questo sono le prime parole colle quali apre la *Critica della ragione pura*, secoodo la traduziono italiana del Cav. Mantovani. In tutta l' opera di Kaot non si rinvieno addotta altra ragione di questo principio fondamentale, che quella che immaotinente segue a quello parole, cho, como ugnun vede, son tutt' altro che critiche, ma bensì assai dogmatiche; ed ella è espressa nella seguente interrogazione: « Da che altro in fatti po« trebb' essere al proprio esercizio eccitata la facoltà di conoscere, ove non fosse dagli oggetti « che i nostri sensi affettano, o parte producono rappresentazioni per sè stessi, parte mettono in « aziono l' attitudino del nostro intendimento a confrontare, accoppiare o dividere quelle rappre« sentazioni, e così lavorare la materia bruta delle impressioni sensitive, e ridurlo a quella tal « cognizione degli oggetti, cho si chiama sperienza? » Dopo la quale interrogazione sicuramento conchiudo così: « Niuna cognizione adunque precede in noi risguardo al tempo, la sperienza, « ed ogni cognizione incomincia colla medesima. » Egli sembra adunque cho tutto il principio della filosofia critica sia stato ricevuto dal suo autoro come una verità comunemente ammessa dal suo tempo, e che la riguardasse come già passata in giudicato, per così esprimermi, e però non bisognevole di fornirla di solido prove. Il perchè tutta la filosofia *critica* muove da un principio che non fu sottomesso a *critica alcuna*, e che fu ricevuto come un mero *pregiudizio!* Che se questa prima proposizione, chiamata ad esame, si ritrovasse manchevolo di solidità, ella trarrebbe con sè la ruina di tutta l' immensa fabbrica del nostro filosofo. Ciò che si può dire intanto si è, cho la ragione addotta da Kant per provare un simile principio, non è sufficiente a provarlo. In fatti egli domanda: « È possibile che la nostra facoltà di conoscere sia eccitata al pro« prio esercizio da altro cho dagli oggetti esterni? » Ora con questa interrogaziono egli suppone innanzi tratto, che tutte le nostre cognizioni, noi ce le formiamo dall'esercizin della nostra facoltà di conoscere: perciocchè se vo n' avesseru d' inoate, non sarebbe bisogno che la facoltà di conoscere fosso eccitata a formarsele. Questa prova dunque suppone vero ciò ch' ella iotende provare. Ancora, una simile supposizione gli vieno negata immantincote da molti, e in primo luogo da Cartesio. Questi ammettendo, che l' intendimento sia in una sua attività essenziale, in un continuo peosiero, nega certo ch' egli abbia bisogno, per pensare, d' essere eccitato dalle coso esteriori. In secondo tuogo, Leibnizio gliela negherà pure a spada tratta: questi gli dirà di più, che

« stre cognizioni ci vengono dall' esperienza, egli è necessario che noi 1.° esaminiamo « la natura e le diverse specie delle nostre cognizioni, 2.° vediamo in che modo l'esperienza ce le possa somministrar tutte. »

E ciò a diritto: Locke prese immediatamente a spiegar l' origine delle nostre cognizioni: quest' era uno sgarrare dal metodo legittimo di filosofare, un correre alla causa, prima d' aver conosciuti ed esaminati i fatti. I fatti erano le cognizioni umane: egli dovea prima esaminar bene queste cognizioni, conoscerne intimamente la natura, analizzarle, rilevare di quali elementi essi si compongono, classificarle e distinguerle in tutte le loro specie. Perciocchè spiegare l' origine delle cognizioni umane non vuol dir altro, che assegnar loro una causa proporzionata, dalla quale esse vengano, o certo venir possano. Ma per potere assegnare una causa idonea e proporzionata, anzi ogn'altra cosa conviene occuparsi dell' effetto: nè si può cominciare la ricerca di quella, se non dopo aver rilevato le qualità e le parti di questo. Per tale errore di metodo, Locke, in vece di cominciar le ricerche sue dal loro natural principio, saltò dentro nel mezzo: e tolse a far l' impossibile, cioè a dar ragione di ciò che non conosceva ancora, perchè non l' avea esaminato.

ARTICOLO II.

Kant nell' opposizione che fece a Locke imitò Leibnizio.

Assalendo Locke da questo lato, Kant avea imitato Leibnizio.

Questi avea preso Locke dalla parte delle *facoltà* dello spirito; Kant dalla parte delle *cognizioni* che da quelle facoltà vengon prodotte: facendo però tutti e due un ragionamento assai simile. Leibnizio aveva detto: « Io v' accordo: che concedendo allo spirito umano una facoltà di riflettere, oltre la sensibilità, si spiegano tutte le cognizioni umane: tutto sta poi a vedere se questa *facoltà di riflettere* possa esistere senza ammettere ch' ella sia fornita di qualche nozione innata. » Kant disse a Locke: « Io v' accordo, che tutte le cognizioni umane vengano dall' esperienza; tutto sta a vedere se un' *esperienza* che ci produca tutte le cognizioni che abbiamo, sia possibile, dando allo spirito le sole sensazioni. »

In tal modo Kant veniva facendo osservare che è ben altro il dire « Tutte le nostre cognizioni vengono dall' esperienza; » ed altro è il dire « Tutte le nostre cogni-

egli è impossibile, che gli oggetti sensibili eccitino a pensare, perocchè non possono avere nessuna vera comunicazione con essa; che ogni azione dello spirito procede da un' attività interiore al medesimo, da degli istinti che vanno soggetti da per sè ad un determinato sviluppo. Gliela negherà Malebranche, e tutti quelli che da un' azione immediata di Dio sullo spirito umano deducono le idee del medesimo. Il pretendere che tutti questi oppositori non si debbano curare, è troppo; nè si affà al metodo che suol tenere l' autore del criticismo, il quale nelle opere sue discende a ribattere delle opinioni di questi filosofi assai meno importanti di quella di cui parliamo. D' altro lato, se quella prima proposizione non ha bisogno di esser provata, convien dire che tutta la filosofia critica non ne ha pure bisogno; perciocchè in quella proposizione si contiene tutto in germe il criticismo. In fatti quella proposizione viene a dire così: « È certo che Cartesio Leibnizio, Malebranche ecc., e tutti quelli che ammettono delle nozioni innate, e venienti da qualche essere diverso da' corpi, hanno il torto. » Ammessa come certa una tale proposizione, conviene ricorrere al kantismo per rendere ragione delle cognizioni nostre. Kant adunque comincia dal porre come certo un principio che rende necessario il suo sistema: non è egli questo un ammettere il sistema medesimo come certo fino dal principio e avanti ogni prova? Egli è pur questo un errore frequentissimo de' filosofi: cominciano essi col piantare una proposizione che sembra evidente e che implicitamente contiene la loro teoria, e questa proposizione si dispensano dal provarla: poscia deducono dalla medesima la lor teoria, e la dichiarano bella e provata, giacchè è dedotta da un principio che hanno supposto e fatto passare come ammesso.

zioni vengon dai sensi » (1). Non c'è dubbio, egli dice, che innanzi che noi facciamo esperienza, cioè innanzi che usiamo le facoltà nostre, noi non abbiamo alcuna cognizione: ma ciò vuol forse egli dire, che l'esperienza nostra si faccia mediante la sola nostra sensibilità? Ecco nna questione ben diversa: per deciderla, bisogna conoscere quale sia il frutto della nostra sperienza (le cognizioni nmane), e vedere se questo frutto possa dalla sola sensibilità prodursi.

ARTICOLO III.

Due specie di cognizioni, l'una a priori, *l'altra* a posteriori, *ammesse da tutte le scuole filosofiche.*

La prima ricerca dunqne che dee fare il filosofo, è d'indagare le diverse specie di cognizioni nmane: la seconda, supposto che tutte procedano dall'esperienza, è d'indagare quali siano le condizioni necessarie perchè sia possibile nn' esperienza di tal natura (2) che ci produca tutte quelle diverse specie di cognizioni che noi abbiamo. Cominciam dalla prima.

Innanzi Kant, tutt' i filosofi avevano concordemente osservato e ammesso come un fatto patente, che le cognizioni nostre son di due specie; e per distinguerle, appellaronle altre *a priori*, altre *a posteriori*. Questa divisione è venuta a noi dalle scuole,

(1) Kant non pare sempre coerente a sè stesso nel valere che attribuisce alla parola *sperienza*. Quand' egli dice « ogei nostra cognisione incemincia *colla* sperienza, ma nen ogni nostra cogniziene nasce *dalla* sperienza » (*Crit. della R. P.*, Introd., I) egli prende la parola *sperienza* per l' uso de' nostri sensi. All' incontro quande egli demanda « come sia possibile l' esperienza » (Ivi, II), pare ch' egli prenda la *sperienza* come il fente di tutte le nostre cognizioni, e che la distingua da' sensi: egli allera prende la parola *sperienza* per gli atti del nostro spirito, che sene misti di sensibilità e d' intelligenza. Generalmente però è il prime significato che egli attribuisce alla parola *sperienza*; ma io amo meglio di prenderla nel secondo, perchè mi sembra che ciò faccia sentir meglio il fondo della riflessione kantiane. Mi allontano dunque alquanto qui dalla sna maniera più comune di esprimersi, ma non dalla sostanza della sua filosofia; che se questo non piace, il lettore n' è già avvertito, ed egli può correggere da sè le mie espressioni.

(2) I filosefi moderni ammettone generalmente, che tutte il sapere umano venga dalla *esperienza*; ma non s'impacciane pei a dimandare « che cosa sia l'esperienza. »

L'*esperienza* son forse i *fatti?* I fatti soli non possone formare l'esperienza; poichè fine che i *fatti* non sene da me conosciuti, essi sono rispetto al mie sapere ceme se non esistessero.

Per *esperienza* s'intendeeo adunque i *fatti* da me *conosciuti?* Se questo è il valere della parola *esperienza*, convien cercare ineltre di qual *cognizione* di fatti si parli. Intendesi che l'esperienza sieno i fatti *conosciuti* col solo *senso?* È al tutto falso che col solo sense possane essere veramente *conosciuti*. Quando io dico che un fatto lo conosco pel selo senso, io ho rimosso da questo fatto egni riflessiene della mia mente, ogni mie pensiere sopra di lui: in tale stato i fatti sone sensazieni, e non più; nessen confronto fra lero, nessuna relazioee di serte. Questi fatti, *conosciuti*, come tanto impropriamente si dice, dal sole senso, nen pessono essere nè scritti, nè parlati, perchè la lingua non ha parole individuali atte ad esprimerli, e perchè se io li unissi a qualche segne sensibile, col quale rendergli parlabili, ie dovrei far sopra di essi qualche riflessioee, il che è contro l'ipotesi ch' essi mi siene noti pel sole sense e nulla più.

L'*esperienza* dunque saranee i fatti conesciuti veramente; or qui entra necessariamente l'*intelligenza*; la qual mette in essi una qualche universalità, considerando i fatti individuali in relazione coll'essere, e nell'essere in relazione fra lore, e quindi fermanti delle classi, delle specie; questa è certamente quella esperienza che può produrre e produce le nostre cognizieni. Ma quando questa sia l'*esperienza* di cui s'intende parlare dicende che tutte le nostre cegnizioni vengono dall'esperienza, in tal caso si dee prima di tutto cercare che cosa sia la *cognizione intellettuale de' fatti*; che sia questo *intelletto*, col quale formiamo o almene completiame questa esperienza; come debba esser fatta una simigliante facoltà di conoscere, acciocchè ella sia atta a fare quell'esperieeza; e il cercare come questa facoltà sia fatta, è il medesimo che cercare se, e che cosa ella debba aver sece d'innato; e questo di nuovo è il medesime che cercare quali siene le *condizioni*, date le quali, sia possibile l'esperienza di che parliamo.

che la tolsero da' filosofi antichi: sicchè ella conta, si può dire, il suffragio di tutte le età.

Limitiamoci a mostrarla ammessa da' filosofi moderni, i più opposti fra loro in altri ponti.

Cartesio ammetteva una cognizione *a priori*, e in questa sola trovava il fonte della certezza.

Locke riconosce la distinzione di cui parliamo. « Quando le idee, così egli, delle « quali noi percepiamo la convenienza o la ripugnanza sono astratte, la nostra coscien- «-za è *universale:* perocchè ciò che di questa specie d' idee universali si conosce, è « sempre vero di ciascuna cosa particolare in cui questa essenza (1) cioè questa idea « astratta si trova racchiusa; e ciò che è una volta conosciuto di queste idee, dee es- « sere continuamente ed eternamente vero. » Ed è osservabile la conseguenza che di ciò immediatamente ritrae: « Noi non dobbiamo adunque cercare le conoscenze gene- « rali altrove, nè altrove possiamo trovarle che nel nostro spirito, e la sola considera- « zione delle nostre proprie idee è quella che ce le somministra. » (2) Egli sembra impossibile che, avendo osservata l' universalità di alcune delle nostre idee, avendo osservato altresì che questa universalità è impossibile che si trovi fuori dello spirito nostro, egli non siasi poi avveduto della necessità d' ammettere il nostro spirito fornito di qualche cos' altra oltre a ciò che a lui somministravano i sensi: ma l' uomo non è talora più lontano dal vero, che di una linea impercettibile; e pure egli non sa valicare un così breve intervallo (3).

(1) Locke fa uso della parola *essenza*, mentre in altri luoghi sostiene che dell'*essenza* noi non abbiamo la menoma cognizione. E questa la contraddizione perpetua in cui son costretti di avvolgersi que' filosofi tutti, che vogliono eliminare dal sapere umano qualche cosa di ciò, di cui l' uomo non può far senza: ciò che direttamente escludono, dichiarandolo oggetto estraneo alle ricerche filosofiche, lo introducono poi indirettamente e inavvertitamente nei ragionamenti loro, e suppongono quello che prima aveano pertinacemente negato: ed essi sono necessitati a far così: altramente non potrebbero nè ragionare, nè favellare: le *essenze* delle cose sono elementi di tutti gli umani pensieri: e la loquela, che è formata sui primi principî del senso comune, contien per tutto l' espressione delle essenze, e non si può proferir parola senza esprimer queste, o a queste alludere.

(2) Lib. IV cap. III.

(3) Locke dice, « Le idee universali non possono essere che nel nostro spirito, e la riflessione è « quella che gliele somministra. « Ora in che modo la *riflessione* può somministrargliele? Coll' *astrazione*, risponde Locke, che fa sopra le idee particolari ricevute da' sensi Ma che cosa è l'astrazione? L' astrazione non è che una operazione che separa e scompone: ella non aggiunge, non crea nulla. Se dunque l' astrazione non fa che prendere un' idea particolare, ed in essa trovare ciò che v' ha di *proprio* e ciò che v' ha di *comune*, ritener questo solo presente all' attenzione, e abbandonar quello; in tal caso si suppone ch' entri già in quell' idea particolare, come un elemento, la nozione comune ed universale, e coll' operazione detta non fo che separarla per averla sola e pura, e poterla così semplice considerare ed usare a mio agio. Resta dunque a spiegare come questa nozione universale si trovi nella mente nostra fino dal primo momento che la mente percepisce un oggetto. Dalla riflessione lockiana ella non viene, come vedemmo; perchè la *riflessione*, ristretta alla potenza di osservare le idee che già nella mente esistono, e di analizzarle, non vi crea nulla, e non fa che rimirarle a parte a parte. Dalla *sensazione* nè pure per affermazione di Locke medesimo, che riconosce il senso non poter dare che percezioni particolari, le quali non hanno in sè alcuna verità universale. Forz' è dunque convenire che fra la *sensazione* e la *riflessione* lockiana deve esistere una *percezione intellettuale*, cioè una maniera di percepire non meramente passiva com' è quella del senso, ma fornita di una particolare sua attività, che non riceva meramente la sensazione, ma v' aggiunga qualche cosa altresì, cioè vi aggiunga la *universalità*, e così componga le *idee particolari* da due elementi, cioè 1.° dall' elemento individuale offerto dalla sensazione, 2.° e dall' elemento universale aggiunto dall' attività intellettuale. Composte così le *idee particolari* (cioè le *idee specifiche* riferite ad oggetti reali e particolari), sopravviene la *riflessione lockiana*, e scompone queste idee ne' loro elementi, vi trova l' *astratto*, ed il *sensibile*; la ricompone, le unisce in quante più maniere a lei piace. Ma senza ammettere questa *percezione intellettuale*, la *riflessione lockiana* non avrebbe la maniera sopra cui esercitar la sua forza, la qual materia sono le *idee particolari* composte di universali e di particolari; nè le *sensazioni* sole potrebbero somministrare la detta materia, perocchè esse

Condillac, nel suo *Corso degli studi*, afferma che questa distinzione fra le verità *a priori*, e le verità *sperimentali*, esiste realmente: dalle prime egli fa nascere l'*evidenza di ragione*, dalle seconde l'*evidenza di sentimento* e di fatto.

Leibnizio osserva il medesimo; se non che dimostra ancora, che la certezza delle cognizioni nostre non può venirci in alcun modo dalle sensazioni, ma dalla stessa mente.

Laonde, che la nostra cognizione sia di due specie, sembra un fatto riconosciuto egualmente da tutte le scuole contrarie, un fatto, onde si può a buon diritto partire siccome da un punto bene assicurato, e innoltrarsi in queste ricerche.

ARTICOLO IV.

Caratteri della cognizione a priori (1), *e della cognizione* a posteriori.

I caratteri della cognizione *a priori* fermati da Leibnizio e da Kant (2), sono la *necessità* e l'*universalità*.

La sperienza de' sensi mostra ciò che è, ma non può mostrare ciò che dee essere. Non v' ha ragione assolutamente necessaria di dire che un fatto, perchè avvenne una, due, o cento volte in un modo, debba avvenire nel modo stesso anche la centesimaprima volta. Se dunque i sensi ci danno cognizione delle cose che avvengono, questa cognizione non è *necessaria*. La cognizione *a posteriori* è dunque sempre di cosa accidentale: e la *cognizione necessaria* non può essere che *a priori*, cioè non conveniente da' sensi, ma da una intrinseca necessità veduta dalla mente: questo sembra così evidente, che non se ne possa dubitare (3).

Noi veggiamo levare il sole ogni mattina: e noi prevediam da ciò, che anche all'indomani il sole leverà, ma ciò non facciamo che per una semplice conghiettura d'analogia, e non possiamo mostrar di questo nessuna intrinseca ragione. Di vero non è ripugnanza nell' immaginare che il sole all' indomani non levi, potendolo Iddio arrestare nel mezzo del suo cammino. All' incontro il dire, che « la parte può essere maggiore del tutto », è così ripugnante, che è impossibile che alcun uomo l'ammetta;

sono semplici, interamente particolari, e perciò non possono essere scomposte; e l'una esclude essenzialmente l'altra, e perciò non possono essere composte; è dunque un' espressione assurda quella di *modificare* o di *trasformare* la semplice modificazione.

(1) Kant si diede cura di stabilire precisamente il significato di questa denominazione di *cognizione a priori*, acciocchè non nascano equivoci nel progresso del ragionamento.

Egli osserva che una tale denominazione viene usata in due sensi.

1.° Talora si dice un *giudizio a priori* quello che si fa prima che nasca l'avvenimento, sebbene questo giudizio dipenda da una regola somministrata dalla sperienza. Veggo scavarsi i fondamenti di una casa; io giudico ch' essa cadrà, anche prima che cada realmente. Ma secondo qual regola giudico io ciò? secondo una regola somministratami dalla sperienza, qual è questa: « un corpo senza sostegno cade. »

2.° Talora poi si dice *giudizio a priori* quello che dipende da una regola che non ci fu somministrata dall' esperienza, ma che ha una *necessità* di ragione: per esempio, avviene un fatto; io giudico che qualche cagione l' abbia prodotto, senza vedere questa cagione: e ciò non già perchè altre volte io trovai che ogni fatto ebbe la sua cagione; ma perchè io so che non può esistere un fatto senza la cagione sua.

Ora in questo secondo significato solamente è che noi parliamo della cognizione *a priori*.

(2) Non è che altri filosofi non li vedessero: ma questi fra' moderni si fermarono più attentamente su tali caratteri, e ne sentirono l'importanza. Quasi sempre a questa sola parte si riduce il merito de' grandi uomini in filosofia: le verità metafisiche sono conosciute, ma non sono distinte e fermate per modo che apparisca la loro grande fecondità, e occupino il posto a lor conveniente nell'albero genealogico delle idee, nell'animo umano, e nel conto che di esse si fa.

(3) Lo stesso scettico Hume riconosce che le *verità* che consistono ne' rapporti delle idee, sono *necessarie*.

non già perchè quegli non abbia mai veduto avvenir ciò oella sperienza, ma perchè egli vi sente una interiore impossibilità. Parlisi di una cosa, che noi non abbiamo mai sperimentata: al più diciamo noo saper noi s'ella avverrà, o in qual modo ella avverrà; ma per questo solo, cbe noi non l'abbiam mai vednta avvenire, noi non diciamo già ch'essa sia impossibile; cbè a dir ciò ci bisogna trovarci ona ripugnanza intrinseca alla cosa, intuita dalla nostra mente.

La cognizione dnnqne *a posteriori*, qnale è quella cbe ci è somministrata da'sensi, è una cognizione accidentale; e oltre di essa, v'ha in ooi una *cognizione* necessaria che si denomina *a priori* per qnesto appunto, che dalla sola meote può essere percepita e somministrata, e in nessun modo da'sensi.

L'esperienza de'sensi, oltre il porgerci una cognizione priva di *necessità*, ci porge ancora una cognizione priva di *universalità*.

Noi non possiamo levare esperienza, che di uo nnmero di casi determinato. Vogliamo sapere se tntti i fiori di gelsomino olezzano egualmente? Rechiamoci nel giardino, cominciamo a spiccarne nno, due, tre, dieci, venti, cinquanta: abbiam la pazienza di sottometterli tutti l'nn dopo l'altro alle nostre narici, da questo che pnr sappiamo? Se noi non vogliamo estenderci più là della cognizione che ci ha somministrata l'esperienza, ooi da quelle prove non dobbiamo saper altro, oè più, nè manco, se non che, qnell'nno, due, tre, dieci, venti, o cinquanta fiorellini, di cni abbiam fiutato l'odore, tramandaronci l'odor medesimo soave ed acnto: oltre di qua non possiam andare; qnalunqoe passo cbe ooi facciam colla mente oostra fuori di questo termine, noi il pooiamo oltre il limite della sperienza.

Dire cbe i fiori da noi spiccati, ove li accostassimo di nuovo al naso, tramanderebbero lo stesso odore, ooi nol possiamo per esperienza; è solo per nna legge di *analogia*, che il diciamo; colla qual legge la mente nostra trapassa i brevi limiti della sperienza da lei fatta.

Se dopo quelle cinqnanta prove, veggendo ooi che i fiorellini rimasti in snl pergolato rassomigliano nella candidezza, nella forma, in tutto, a qnelli da ooi spiccati e fiutati, immaginiamo e conghietturiamo che anch'essi, dove noi li spiccassimo e li accostassimo al naso, ci renderebbero lo stesso odor grato; noi con ciò, lungi dal tenerci entro i limiti della sperienza, anzi ci estendiamo analogicamente al di fuori; cioè, per una similitudine, quanto abbiam provato avvenir di cinqnanta, l'applichiamo a delle migliaia, de'quali noi non abbiam fatto veruna prova. E noi sogliamo fare ancbe più: da qne' gelsomini accostatici alle narici, noi argomentiamo che similmente olezzinò gli altri tntti anche fuori di quel giardino; e trascorrendo coll'immaginazioοe per tutti gli altri giardini, e a tutte le piante del medesimo fiore che son fiorenti nel mondo, noi esteodiamo a tutte il risultato della picciola nostra sperienza.

Nè qni si arresta la mente: essa trapassa i confini dell'esperienza assai più liberamente: (1) perciocchè essa pensa altresì a tntt'i gelsomini *possibili*, e a tutti applica e attribuisce lo stesso odore; e quindi, scrivendo in un libro di botanica, assegna quest'odore a dirittura alla *specie* di piante cbe del gelsomino si cbiamano.

In tal modo apparisce che la sola cognizione somministrata dall'esperienza sensibile, non è mai, nè può essere universale; ma particolare solamente, e più o meno estesa, secondo che io ho avnto il comodo e l'incontro di farla: sempre però infinitameote ristretta, verso ad una cognizione oniversale, la qnale, per esser veramente tale, dee applicarsi e s'applica a tutte cose possibili d'una specie, le quali sono infinite.

L'noiversalità della cognizioue *a priori* viene dalla sna *necessità*.

Di vero, ciò che è necessario, dee essere sempre così com'è. All'ioContro, se io

(1) L'esperienza nostra sopra qualsiasi cosa, quantunque volte ripetuta, è sempre piccolissima, anzi, infinitamente piccola, verso i casi possibili: ella è nulla, in relazione ad un'idea universale e necessaria, che abbraccia tutto il possibile.

rendo universale una mia osservazione, per la legge di analogia, questa universalità non è al tutto reale e rigorosa: non è, secondo l'espressione di Kant, che « un aumento spontaneo di prezzo, dal valere il più delle volte, al valere per tutte » (1).

Ciò però che merita somma attenzione si è, che noi, se ci limitassimo a' soli sensi, non potremmo nè pur dare questa universalità di analogia, sebbene imperfetta, alle nostre cognizioni.

Per vero, se noi ci limitassimo rigorosamente a ciò solo che ci somministrano i sensi, noi non avremmo nè pur mai l'idea di una universalità possibile.

Abbiam noi percepiti sei oggetti? noi non potremmo colla mente nostra estenderci al settimo, perchè non l'abbiam percepito: molto meno potremmo estenderci a tutti gli esistenti, rispetto a' quali il numero di quelli che abbiam percepito sarà forse una menoma parte; meno ancora a tutti assolutamente i possibili. È per questa ultima estensione, che si richiede sempre una universalità da noi concepita, cioè la concessione della possibilità indefinita di oggetti che non possono cadere sotto i sensi, perchè non esistono, ma solo possono esistere.

Quindi anche questa *universalità* di analogia, sebbene non necessaria, sebbene incerta, suppone nella nostra mente una cognizione *a priori* non venuta in alcun modo da' sensi. Se la necessità porta in conseguenza *universalità di fatto*, l'analogia suppone il concetto in noi di una *universalità possibile*. *Necessità, universalità di fatto, universalità possibile*, sono concetti che trascendono ogni esperienza de' sensi, e che non si possono spiegare, se non deducendoli dall'interiore virtù della nostra mente medesima (2).

(1) *Critica della ragione pura*, Introd., II.

Perciò quando noi rendiamo universale qualche proposizione particolare venutaci dall'esperienza sensibile, non possiamo esser veramente certi di questa universalità.

Esaminiamo coll'esperienza qualche parte del corpo umano. La seziono d'innumerevoli cadaveri ci somministra questo risultato, « che il fegato è collocato alla parte destra del cuore. » Ora proviamoci a generalizzare questo fatto mostratoci replicatamente dall'esperienza, dicendo: « Tutt'i corpi umani hanno il cuore alla sinistra ed il fegato alla destra; » saremmo noi certi assolutamente d'una tale proposizione? Non già, perch'ella non ha nessuna necessità intrinseca: e che so io se possa darsi qualche caso in contrario? Indipendentemente dall'esperienza in contrario, io posso sapere di doverno dubitare. La sperienza può venire in conferma del mio dubbio, come avvenne nella seziono fatta a Parigi del corpo di quell'uomo, nel quale racconta Leibnizio essersi trovato il cuore a destra, ed il fegato posto a sinistra.

Ma perchè in ciò non nascano equivoci, si osservi, che quando io generalizzo l'esperienza, allora il risultato dell'esperienza io lo concepisco o come *accidentale*, o come *essenziale* alla cosa. È *essenziale* quando esso riguarda ciò che forma o costituisce il *concetto sostanziale* della cosa: per esempio, il dire « l'uomo è un essere fornito di ragione, » questa è una proposizione che esprime l'*essenza* dell'uomo. Quindi quando l'esperienza me la dà, io la ricevo come *necessaria*, in quanto che io non concepisco l'uomo che mediante l'elemento della ragione che entra a formarlo: non potrei dunque più concepirlo senza ragione; ogni uomo adunque deo aver la ragione per l'*ipotesi*; altrimenti non sarebbe più ciò che io chiamo *uomo*. Quindi la *necessità* o l'*universalità* sono fondate nella cognizione, delle *essenze*; e Locke fu di nuovo in contraddizion con sè stesso, quando ammise una cognizione veramente *universale*, e ci negò il conoscer noi le *essenze* delle cose. Ma la cognizione delle essenze non ci è data dall'*esperienza* de' sensi di cui qui parliamo.

(2) Mi si permetta un'osservazione sull'astraziono lockiana. Questa è un'operazione che Locke attribuisce alla *riflessione*, e per mezzo della quale quest'ultima fabbrica le idee generali. Io osservo adunque, che Locke non analizzò o non descrisse abbastanza esattamente l'*astrazione*: e di questa inesattezza nacquero i suoi errori. Supponiamo (ecco come egli descrive questa operazione) che io vegga un'oggetto: sia questo un pero del mio giardino. Io m'affisso in lui a considerarlo: lo paragono attentamente cogli altri alberi che si trovano nel giardino medesimo, ed ecco quali osservazioni io cavo da questo paragone che io fo: 1.° primieramente osservo qualche cosa che l'albero, oggetto delle mie osservazioni, ha di *comune* con tutti gli altri alberi a cui io lo paragono: questa cosa comune mi dà l'idea del *genere*, o volendo esprimerla con una parola, dico: *albero*; 2.° in secondo luogo, io osservo che l'albero da me preso in vista, ha qualche cosa di comune con certi alberi determinati: da questo elemento comune non a tutti gli alberi, ma ad una classe determinata io mi formo l'idea della *specie*, e nominandola, dico: *pe-*

ARTICOLO V.

Hume toglie via una parte delle cognizioni a priori, *e trae di ciò lo scetticismo.*

Locke avea piantato questo principio: « tutte le idee vengono dalle sensazioni, e dalla riflessione su le medesime. »

Locke avea contemporaneamente riconosciuto questo fatto: « la cognizione umana è di due specie, l'una *a priori* l'altra *a posteriori*. »

Egli non s'era avveduto che queste due proposizioni non potevano sussistere insieme, ma pugnavano fra loro, sicchè l'una dovea infallibilmente portar la distruzione dell'altra.

Se egli si fosse accorto di ciò, senza dubbio egli o avrebbe riformato il suo principio « tutte le cognizioni umane vengono dalla sensazione e dalla riflessione » (1); ovvero avrebbe negato il fatto, che esista una cognizione *a priori*, necessaria, universale; come negò l'altro fatto, che noi possediamo qualche idea di sostanza (2), per-

ro; 3.° finalmente io osservo che oltre le note comuni a tutti gli alberi, oltre le note comuni a tutt' i peri, l'albero mio tiene qualche cosa di proprio, a nessun altro comune, e da questo ho l'*idea individuale* di quell'albero, alla quale non impongo nome alcuno perchè non ho bisogno di nominarlo individualmente. Ora se io mi formassi l'idea del genere degli alberi, trascegliendo le note comuni solamente di tutti gli alberi sottomessi alla mia esperienza, o nel caso nostro, di tutti gli alberi piantati nel mio giardino, ne verrebbe che questa idea di genere, questo nome di albero non conterrebbe nulla di più di ciò che è comune ai detti alberi da me esaminati: quindi io non potrei applicare il nome *albero*, se non a quel numero determinato di alberi, ed a quelli identicamente che io ho percepiti co' miei sensi ed esaminati: quindi il nome di *albero* non mi servirebbe giammai ad indicare un albero possibile, ovvero sussistente non da me veduto, e solamente udito altrui a rammentare. Ma questo è contro l'uso della parola che esprime il genere, nè dà ragione del servigio che mi presta una simile idea *generica:* la parola *albero* assai più largamente si stende. È facile di osservare che colla parola *albero* io segno qualche cosa di comune non già a dieci e dodici alberi particolari, non già a tutti gli alberi esistenti, ma bensì a tutti gli alberi immaginabili, e perciò a tutti gli alberi possibili: quindi nell'idea del *genere*, espressa mediante un nome comune, si comprende sempre l'idea di una *nozione* applicabile ad *infiniti* esseri: l'idea della *possibilità* di questi esseri: la quale idea della possibilità trascende tutt' i limiti dell'esperienza, che non s'estende fuori di ciò che realmente sussiste, e raro volte l'adegua. Di più, l'idea di *genere* che io ho, non ha già una estensione dipendente dal numero degli oggetti che sono stati sottomessi all'esperienza de' miei sensi. Un uomo che avesse esaminati l'un dopo l'altro tutti gli alberi del mondo, avrebbe un'idea del *genere* degli alberi forse più esatta, ma non certo più *estesa* di quella che avrebbe chi non fosse mai partito da casa sua od uscito dalla piccola cinta del suo giardino: l'uno e l'altro parlerebbe dell'*albero* in genere, annettendo a questa parola un'idea tanto estesa quanto è quella della possibilità che non ha confini di sorte: l'uno o l'altro applicherebbe questa parola *albero* a tutti quelli che Iddio potrebbe creare, egualmente che a quelli ch'egli ha già creato. Ripetulo: io non voglio dire, che chi non ha fatte delle osservazioni molte sugli alberi, avesse una nozione di questo genere perfetta come quello che ci avesse molto osservato e sperimentato: dico solo, che la nozione di albero di queste due persone, sebbene la prima forse meno completa ed esatta, tuttavia avrebbe una estensione medesima, perocchè s'estenderebbe indefinitamente come è indefinito il concetto dei possibili. Si applichi la stessa osservazione all'idea di *specie*; e per essa apparirà, che queste idee contengono una estensione infinitamente maggiore di quella che potrebbe somministrare ogni sperienza de' sensi: e che quindi conviene ricorrere ad un altro fonte per esse: conviene ricorrere ad un fonte che sia sufficiente a spiegare l'idea di *possibilità*, la quale in ogni idea comune si mescola, e ne costituisce la grande estensione, e che non trova menomamente ne' sensi l'origine.

(1) La riflessione di Locke non è che un'applicazione dell'attenzione nostra alle sensazioni ricevute o ai nostri interni sentimenti: sicchè ella non aggiunge niente; non fa che avvertire, che trovar ciò che già lo spirito nostro ha percepito. Sta qui l'errore di Locke. Se Locke avesse posta la *riflessione* e non definitela, sarebbesi potuto salvare prendendolo dal lato suo più favorevole, come io ho già osservato, e come ha tentato di fare Leibnizio.

(2) Nell'analisi da me fatta dell'idea di sostanza, ho dimostrato, che la difficoltà ch'essa presenta a venir dedotta dalle sensazioni, non nasce che dall'idea di *esistenza* che in essa s'in-

chè il vide macchiato della colpa di non poter sussistere con buona pace della sua teoria.

Ma non v'ha errore, celato in una dottrina filosofica, così picciolo e invisibile nel suo principio, che vi possa a lungo star senza aumento: l'errore sviluppasi come la verità; e sviluppato e ingrandito, mostra tutta la sua bruttezza e spiega la sua pernicie: non v'ha nulla d'occulto che non si riveli: e questo fruttificamento, questa rivolazion dell'errore è necessaria, perchè si vinca e svella, com'è necessario che i mali umori traggano in un tumore, che s'apre deforme, a purgazione e salute del corpo umano.

Hume assorbì la filosofia lockiana coll'educazione: era divenuta la filosofia del suo tempo: e anche gli uomini che sembrano più indipendenti, sentono l'influenza delle opinioni nelle quali vivono. Ammise dunque, senza troppe ricerche, come cosa ferma, veniente a lui dalla tradizion de' maestri, il placito lockiano « noi non abbiam cognizioni se non quelle che ci vengon da' sensi. »

Ritenuto questo principio, cominciò ad esaminare l'altra proposizione pure di Locke, « esiste una cognizione *a priori* » (1); e ben si avvide tosto, ch'essa era inconciliabile col principio ammesso da quella filosofia.

Prendiamo, disse Hume, una delle più celebri proposizioni *a priori*: « Ogni effetto dee aver la sua causa.» Questa necessità, che ogni effetto debba aver la sua causa, la possiamo noi dedurre dall'esperienza de' sensi? In verun modo.

In prima, la sperienza sensibile non ci presenta che fatti l'uno al tutto distinto dall'altro: può essere che un fatto si veda succedere ad un altro fatto replicatamente, come la sensazion del calore succede costantemente alla sensazion della luce, quando si leva il sole. Ma questo che è? una semplice *congiunzione* di due fatti, una distribuzion di essi nell'ordine del tempo. Ma chi mi accerta ch'essi abbiano insieme una *connessione*, qual sarebbe quella di causa e di effetto? Debbo io dire che un fatto sia cagione dell'altro, unicamente perchè uno precede, l'altro sussegue? evidente cosa è, che l'ordine successivo di due cose non mi dà diritto alcuno a giudicarle necessariamente connesse siccome causa ed effetto. (2)

Di poi, poniamo che io potessi co' sensi miei percepire fra due fatti la *connessione* di causa e d'effetto (cosa assolutamente impossibile; mentre i sensi non mi danno che una *congiunzione* di tempo); or che diritto avre' io per questo a conchiudere, che la cosa *dee* esser così, che non può essere altramente? I sensi mi direbber sempre quello che è; non potrebber mai dirmi quello che dovrebb' essere, cioè questa *necessità* che esprime la proposizione « ogni effetto DEE aver la sua causa. »

In terzo luogo, ov' io potessi pur rilevar da' sensi 1.° le cause di molti fatti da me veduti, e 2.° che que' fatti doveano necessariamente aver le lor cause: quando anche

chiude; giacchè noi non potremmo giammai dalle qualità sensibili trapassare ad un loro sostegno, se noi non avessimo il concetto dell'ente in universale, e mediante questo concetto, come mediante una regola, non venissimo a conoscere che ripugna immaginare le qualità sensibili sole, e che non possono *esistere* se non in un soggetto. Ma l'idea dell'*ente* è idea di cosa comunissima. Dunque la difficoltà che si trova a spiegare l'origine di sostanza volendola dedurre da' sensi è quella stessa che si trova volendo dedur da questi le idee universali o comuni. Di più, sono le idee di *essenza* e di *sostanza* quelle che producono la *necessità* delle proposizioni, come ho già osservato (Ved. la nota 1, alla facc. 175). Ma Locke, non avendo osservato nulla di tutto ciò, negò l'esistenza dell'idea di sostanza, perchè gli parve ripugnante al suo principio dell'origine delle idee, e riconobbe l'esistenza delle nozioni necessarie e universali, e della cognizione *a priori*, perchè si avvisò che l'origine di questa si potesse ben comporre col medesimo suo principio.

(1) Egli però esaminò parzialmente questa proposizione parlando di sola una parte della cognizione *a priori*, cioè del principio di causa: ciò fu una sua inconseguenza; se fosse stato coerente, egli non potea salvarne la più piccola parte; il suo discorso l'annichilava tutta fino all'ultimo atomo.

(2) Si può dire che qualunque *fatto* non è che un *effetto*: la *causa* dunque, come tale, è essenzialmente *insensibile*, come la *sostanza*.

tutto ciò io percepissi sensibilmente: mi saprei io per questo ancora, che la cosa dovrebbe segnir così *sempre*, anche in tutti que' fatti da me non esperimentati punto, anche in tutt' i fatti possibili? Una tale *universalità* di cui è vestita quella proposizione « OGNI effetto dee aver la sua causa, » non mi potrebbe in nessun modo venire da'sensi, perocchè l' universalità non si esperimenta, tutt' i fatti esistenti non si esaminano, i possibili non cadono sotto i sensi, mentre ancora non sono (1).

Da tutto questo Hume conchiuse, che la proposizione « ogni effetto dee aver la sua causa » non si potea dedurre in nessun modo dalle sensazioni.

Ma il principio, « che ogni nostra cognizione traeva l' origine dalle sensazioni, » era già ammesso irrevocabilmente, e circa questo non si potea transigere. Che dunque restava a fare?

Null' altro, che ad usare quel metodo di ragionamento che avea usato Locke medesimo relativamente all' idea di sostanza. Un tal metodo consisteva in rigettare come non esistente tutto ciò che cozzava col principio del sistema.

L' idea di sostanza Locke la trovò ripugnante col detto principio: dunque la negò. Hume scoperse una medesima ripugnanza, non osservata da Locke, della cognizione *a priori*: bisognava dunque negare che esistesse questa specie di cognizione, ed Hume scelse questo partito.

Negò adunque che il principio « ogni effetto dee aver la sua causa » fosse necessario ed universale: in una parola, affermò che questa enunciazione del senso comune degli uomini era falsa.

Ma onde avvien adunque che gli uomini così s' ingannino? che che la suppongano sempre vera, che ne faccian uso continuo in tutt' i loro ragionamenti.

Questo fatto, per Hume, era un error di abitudine. È tanto facile a passare dall' idea di *congiunzione* a quella di *connessione*, e tanto facile considerare l' un fatto come causa e l' altro come effetto, quando l' uno costantemente precede e l' altro costantemente susseguе, che gli uomini scambiano l' una cosa coll' altra, e nominano causa ed effetto tutti que' fatti che vedono con certa costanza succedersi. Di più, se questo loro erroneo giudizio si ristringesse a quelle cose che cadono sotto la loro sperienza, non potrebb' egli mai essere una proposizione universale: è adunque un loro arbitrio quello che la rende universale, essi estendono l' esperienza oltre i limiti a lei prefissi: dall' esperimentar che fanno molte volte la successione ed apparente dipendenza di due fatti, conchiudono che così sarà sempre, che così è anche di que' fatti che non esperimentano, anche di quelli che non esistono, ma che sono meramente possibili, ed inventano in tal modo la proposizione generale, a cui prestano poi credenza, « tutti gli effetti hanno una causa. »

Ma questa proposizione, resa dall' immaginazione *universale*, non sarebbe ancora *necessaria*: gli uomini immaginano dunque ancora, e perfezionano l' assioma: immaginano cioè che non possa essere altrimenti, ma che tutti gli effetti debbano avere una causa di necessità, e riducono la proposizione a questa solenne sentenza « tutti gli effetti debbono avere una causa. »

Per tal modo una proposizione necessaria ed universale, una proposizione ammessa sempre da tutto il genere umano, la proposizione « non può esistere un effetto senza una causa, » sulla quale si fondano quasi tutti gli umani ragionamenti, che è la base di tutte le verità più elevate, di tutte le credenze, e di tutte le dottrine morali, rimase nella filosofia moderna senza alcuna realità: e si cangiò in un' illusione, in un errore dell' immaginazion troppo celere dell' umanità tutta intera; chè tutta intera l'umanità si convince d' errore dal principio lockiano « che tutte le cognizioni umane hanno l'ori-

(1) Io presento il pensiero di Hume con delle ragioni fors' anco più forti di quelle ch' egli stesso propose; ma il fondo del ragionamento è il medesimo.

gine da' soli sensi! » Così i pochi filosofi de' tempi prossimi a' nostri, che si sollevarono sopra il senso comune, e che lo abbandonarono agl' innumerevoli volghi e alle innomerevoli scuole, hanno trovato e proclamato una teoria tanto semplice, un principio tanto fecondo, che, attribuendo alle sensazioni sole il diritto di produr le idee, dichiara una vana chimera tutto ciò che è ragionevole, solo per questo ch' egli non è sensibile.

ARTICOLO VI.

Nessuna parte della cognizione a priori *si può spiegare co' sensi.*

Manifesta cosa è, che Hume non era obbligato a fermarsi qui: egli dovea estendere assai più le conseguenze della lockiana teoria.

Lo stesso ragionamento che Hume fece per abbatter la proposizione riguardata da tutti gli uomini per evidente « ogni effetto dee aver la sua causa », si può applicare a distruggere qualunque altro assioma. Ecco la formola generale di questa distruzione. « Un assioma è una proposizione necessaria ed universale. Dunque egli non può venire dai sensi perchè i sensi non ci somministrano nulla di necessario e di universale. Ma noi non abbiamo altre cognizioni se non quelle che ci vengono da'sensi. Dunque noi non possediamo veramente nessun assioma: noi non possiamo esser certi di nessuna proposizione necessaria ed universale: in una parola, i nostri ragionamenti non hanno nessun pincipio fisso onde partire » (1).

(1) Hume distinse le cognizioni umane in due classi: cioè, in quelle che consistono in semplici relazioni d' idee, come sono tutt' i ragionomenti della matematica pura; e in quelle che discendono ai fatti, come sarebbe la proposizione « non si dà effetto sensa causa. » Egli si occupò a distruggere questa seconda specie di cognizioni *a priori*, lasciando sussister la prima. Ma, supposta anche una tale distinzione, questa non poteva sussistere meglio dell' altra: la dialettica di Hume, appoggiata al principio lockiano, è un umore corrosivo otto a disciogliere tutto; e fin l' ombra di ogni cognizione *a priori*, e poi anche di ogni cognizione *a posteriori* che si raggiunge alla prima. Il ragionamento che io feci, lo prova: mi sembra che non si possa replicar nulla solidamente. La distinzione di Hume fra la cognizione *a priori* che consiste nella semplice relazione fra le idee, e quella che discende ai fatti, quond' anche fosse reale, nulla influirebbe nell' argomento; sì l' una che l' altra verrebbero medesimamente involte nella ruina. Di più, la proposizione « non si dà effetto senza causa, » fino che si considera in generale, non è altro che una semplice relazione di idee, come qualunque proposizione della matematica pura, per esempio, « due cose eguali ad una terza sono eguali fra di loro. » Se poi applicato quello proposizione a qualche effotto o causa particolare, ella passa ai fotti; ma ciò conviene pure ugualmente alle proposizioni della matematica pura, quando s' applicano ai corpi e se ne trae la matematica applicata. La proposizione che è vera in teoria, è sempre vera anche nell' applicazione pratica, quando s' abbia l' avvertenza di calcolare tutti gli elementi che entrano nella pratica a modificare il risultato della proposizione puramente teoretica. Quando io voglio calcolare la spinta di una volta che intendo di costruire, per conoscere lo solidità de' fianchi di che io debbo fornirla, non faccio che partire da delle proposizioni teoretiche, da delle semplici relazioni d' idee circa la natura degli archi, la gravità, il moto ecc.; e prima ancora di tutto ciò, do delle semplici ragioni numeriche, in somma dalle proposizioni di un' algebra e di una geometria pura. La certezza adunque di quelle proposizioni universali e necessarie che non sono che *semplici relazioni d' idee*, e di quelle altre che *discendono al fatto*, è connessa intimamente insieme: se quella esiste, questa pure esiste: non sono che una certezza sola: le proposizioni che discendano al fotto, non sono che applicazioni delle proposizioni teoretiche, che non presentano che una semplice relazione d' idee: sono queste che comunicano la forza a quelle; nè la certezza di quelle si può distruggere, se non si distrugge la certezza di questo che viene a quelle comunicata. Supposta adunque ben divisa la nostra cognizione *a priori* in proposizioni che non sono che semplici relazioni d' idee, e in proposizioni che discendono al fatto; egli è manifesto che Hume non avrebbe esaminato abbastanza il nesso che questo due serie di proposizioni hanno fro loro: le suppose indipendenti, mentre le une non sono che derivazioni delle altre. Egli suppose avervi delle proposizioni *a priori* che discendano al fatto senza che sieno applicazioni di proposizioni antecedenti *pure* o sia significanti semplici relazioni d' idee, il che è falso. Fu trotto in questo errore dall' apporenzo che ha la proposizione « non si dà effetto senza causa: » ella parla di effetto, e sembra perciò discendere al fatto. Ma attentamente considerandola si vede ch' ella non parlo di *effetti* in genere, di effetti che sono semplici

Il principio adunque di Locke « ogni nostra cognizione viene dai sensi» è in contraddizione con qnesto fatto « esiste nna cognizione *a priori*; » e chi lo abbraccia, se vuole esser coerente con sè medesimo, dee negare all' uomo la cognizione di qualunque proposizione universale e necessaria.

Per sapere che cosa voglia dire, negare qualunqne proposizione nniversale e necessaria, si osservi che, tolta via qualunque proposizione *universale* e *necessaria*, è tolta via la possibilità di qualunque certezza, ed è stabilito il perfetto scetticismo.

Primieramente l' uomo non ha sperimento di tutto ciò che non cade sotto i suoi sensi.

Tolte via tutte le proposizioni nniversali e necessarie, egli è evidente che noi non abbiamo più alcun principio, onde dedurre le verità insensibili.

Ciò che non cade sotto i nostri sensi, non si può che dedurre da ciò che cade sotto i sensi, mediante nn *principio*: per esempio, io deduco che dee esservi stato qualche nomo sopra qnella spiaggia che vedo segnata da figure geometriche, sebbene quest' uomo io nol vegga, coll' aiuto del principio « non si dà effetto senza una cagione corrispondente. » Ma tolto via qnesto principio, io non ho più il mezzo di dedurre da quelle figure geometriche esistenza di uomo che le abbia tracciate su quelle areue: o tutt' i princìpî sono necessarî ed nniversali di loro natura: altramente non indurrebbero necessità nella conseguenza (1).

Onde deduco l' esistenza dell' anime altrui, onde l' esistenza di nna sostanza nei corpi, onde l' esistenza di Dio? Dagli effetti: dal principio di causalità.

Distrutta adunque la cognizione *a priori*, distrutta la certezza di tutto ciò che non mi cade sotto i sensi, distrutta ben anche la possibilità di conoscere tutto ciò; che mi resterà? Niente altro che le apparenze de' sensi: tutto il mondo mi si riduce nn ammasso di apparenze, io stesso non sono a me che una apparenza: un idealismo nniversale, illimitato, scettico, è la consegnenza di nn tale ragionamento: tale è il prodotto inevitabile del principio lockiano « ogni nostra cognizione deriva dai sensi. »

Di più, non mi resteranno nè pure le apparenze sensibili; io non sarò certo nè pur di queste.

idee: non parla di questo e quell' effetto reale, nel qual caso solo discenderebbe al fatto. In una parola, esprime semplicemente una relazione fra due idee, cioè fra l' idea di *causa* e l' idea di *effetto*, allo stesso modo ceme esprime una simile relazione quest' altra « il nnmero due è minore del numero dieci, » ovvero « i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti: » proposizioni esprimenti la relazione fra le idee del numero due e del numero dieci, e fra quelle della somma di tre angoli in un triangelo, e di due retti. Quando poi applichiamo queste proposizioni matematiche ad un numero di cose reali, per esempio, ad un numero di persone e ad un triangolo particolare e corporeo; in tal caso quelle proposizioni discendono al fatto, al modo stesso nè più nè meno come discende al fatto la proposizione « ogni effetto dee aver la sua cagione » quando si applica ad un effetto particolare e reale.

Finalmente la distinziene di Hume è falsa.

In queste proposizioni concrete o sia che attingeno il fatto, il principio generale onde si deducono vi è mescolato: quindi hanno anch' esse qualche cosa *a priori*; ma la scienza *a priori* è sempre nel principio stesso, nelle proposizioni cioè che esprimono una semplice relazione d' idee sebbene applicabili al fatto; proposizioni necessarie ed universali. Le cognizioni nmane adunque si dividono bensì in cognizioni *a priori*, ed *a posteriori*: ma le prime non si possono dividere, come Hume si sforza di fare, in 1.° proposizioni che esprimone una semplice relazione d' idee, 2.° e proposizioni che discendone al fatto. Queste seconde sono sempre *a posteriori*; sebbene abbiano bisogno delle prime, ond' esser dedotte, all' occasione dell' esperienza esterna che presenta dei fatti particolari, a' quali le proposizioni generali applicar si possone, e con queste portar di quelli giudizio.

(1) Una proposiziene che induca probabilità, anch' essa può contenere una sua propria *universalità* e *necessità*; per esempio, quando d' un sacco di palle tutte nere, eccetto una bianca, io dico « è più probabile che esca una nera anzichè la bianca; » questa proposizione è universale e necessaria: cioè è necessario non che esca una palla nera, ma che sia più probabile l' uscita di questa; sicchè anche in tali proposizioni è mescolata l' idea di necessità e di universalità.

Perchè io sia certo di qualsiasi cosa, mi si esige sempre un principio necessario: la certezza non è che una giusta necessità a cui il mio intelletto si spiega: io non posso aver la certezza de' semplici fenomeni sensibili, se non m' abbia prima un principio necessario nella mente, che me ne assicuri l' autorità.

Quando io dicessi a me stesso: « sono certo di venir modificato, di percepire nei miei sensi delle sensazioni; » in tal caso la mia ragione, ripiegandosi sopra di questa mia presunzione di certezza, mi dimanderebbe incontanente: « e perchè sei tu certo di percepire qualche cosa? » Rispondendo io: « perchè ciò che sento, è impossibile che io non lo senta; » ella immantinente ripiglierebbe: « questo è un principio universale, un principio *a priori*, è il principio di contraddizione. Ora chi mai te ne assicura? egli non ti viene dai sensi, poichè da' sensi non ti viene nulla che abbia in sè *necessità*, come ha pure questo principio, nè *universalità*, di cui è pure fornito il principio da te adoperato. Perchè adunque tu creda immobilmente ai sensi, è necessario che tu ricorra ad un principio necessario ed universale, ad un principio *a priori*, al principio di contraddizione, a me in una parola. I sensi hanno bisogno d' esser dichiarati autorevoli dalla ragione. »

La ragione adunque non vien dai sensi: ella dee essere necessaria e universale, mentre i sensi sono particolari e contingenti. Non si dà dunque veruna certezza, se non mediante un principio che non vien dai sensi, e che è necessario, cioè che non può esser altrimenti, e perciò ancora universale. Bella certezza sarebbe quella che non inducesse necessità! Son certo che la cosa sta così, ma potrebbe anco stare in altra maniera! Non è questa una contraddizione? Perchè dunque noi crediamo ragionevolmente ai sensi, dobbiamo avere una *ragione* di creder loro: e questa ragione non può venir dai sensi, perchè ci smarriremmo, se ciò fosse, in un ricorso di ragioni all' infinito.

La distruzione adunque della cognizione *a priori*, trae seco di natural conseguenza anche la distruzione della cognizione *a posteriori*: la cognizione *a posteriori* non esiste se non mediante un principio di ragione il quale sia necessario ed universale, ed il quale perciò non venga dai sensi: il principio dunque di Locke « ogni cognizione umana non ha l' origine che da' soli sensi » va a finire in un dubbio assoluto, universale; che dico io in un dubbio? il dubbio stesso non potrebb' essere senza un principio di ragione indipendente dai sensi, che ci costringesse di dubitare (1): va a finir dunque nella distruzione piena, assoluta, di qualunque nostra cognizione: non è già solo impossibile che l' uomo sia certo; è impossibile ch' egli dubiti: è impossibile la ragione: l' uomo adunque è spogliato, per questo principio lockiano, della sua prerogativa speciale, dell' intelligenza. O convien dunque negare un fatto così luminoso, qual è quello, che l' uomo è un essere ragionevole; o convien rinunziare al funesto principio « ogni cognizione umana viene dai sensi » (2).

(1) Il dubbio suppone sempre una certezza, perchè è una negazione di questa: dubbio e certezza sono idee relative: non si può concepir la prima senza l' altra: dire, io dubito, è un affermare qualche cosa: perchè la certezza e l' affermazione fosse intieramente esclusa, bisognerebbe nè pur dubitare, cioè a dire, non pensare. Qualunque atto del pensiero afferma qualche cosa: anche l' atto onde tutto si nega: perchè non si può comprendere, in questo tutto, l' atto stesso col quale si nega.

(2) Cartesio adunque usa una frase impropria, quando dice: « i sensi non sono che fonti d' errori. » Egli avrebbe dovuto dire « i sensi non sono fonti nè d' errori, nè di verità, nè di dubbi: » i sensi non sono, per sè soli, atti a produrre il pensiero, il quale si manifesta sempre sotto uno di questi tre modi, cioè di certezza, o di falsità, o di dubbio. Questi sono modi del pensiero, e non delle sensazioni: il dire i sensi c' ingannano, è un attribuire ad essi uno dei modi del pensiero: se i sensi potessero avere una delle forme del pensiero, potrebbero avere anche tutte le altre; sarebbe un assurdo l' affermare che la facoltà colla quale noi cadiamo in errore, fosse una facoltà diversa da quella colla quale noi percepiamo la verità. L' errore non è altro, che uno sbaglio di quella facoltà nostra, che essendo formata per la verità, pur non la coglie. Una facoltà formata per l' errore, è un assurdo: non sarebbe più errore ciò che è conforme alla potenza: una potenza che s' unisce al suo oggetto, non isbaglia, ma coglie bene. Vero

Queste ultime conseguenze, non tirate nè pure da Hume, non vengono men necessarie dal principio lockiano: non si può fermarsi, quando il principio è ammesso; tutte le conseguenze ne debbono da quello scaturire inesorabilmente; la sua fecondità dee essere interamente esausta: e s'egli è un principio erroneo, questa fecondità partorisce finalmente la distruzione di tutto ciò che è vero, di tutto ciò che è: siate coerente al più piccolo degli errori, e lasciatel produrre tutta la prole di cui è gravido; voi non finirete a raccogliere questi suoi figli, fino che non avrete consumata la distruzione dell'universo intero, della sua stessa possibilità, e in questa distruzione universale non avrete ravvolto il principio medesimo che vi portò ad annullar tutto, l'esistenza, la possibilità, il pensiero di quella e di questa, e voi medesimo con esso.

ARTICOLO VII.

Come si tentò di confutare lo scetticismo di Hume.

Hume negava un fatto ammesso da Locke, « ci ha una cognizione *a priori* » cioè una cognizione necessaria ed universale, perchè trovò che ripugnava alla lockiana teoria che si ricapitola in questa proposizione « tutte le nostre cognizioni traggono l'origine loro dai sensi » (1).

Sarebbesi potuto confutare provando, che la cognizione *a priori* esiste, a quel modo che si provano tutt'i fatti; e tolsero a battere questa via Reid e Kant.

Ci potrebbero però avere delle difficoltà a far convenire uno scettico, come Hume, prevenuto infinitamente a favore delle proprie idee, che le proposizioni universali e necessarie esistono, e non sono solo apparenti o supposte dalla immaginazione.

Quantunque volte voi diceste ad un simile filosofo: « Vedete, che queste proposizioni sono ammesse come assolutamente necessarie ed universali da tutti gli uomini; » lo trovereste probabilmente presto a risponder così: « Non è questo il fatto che io nego, anzi è il fatto che io cerco di spiegare. Dico che questo fatto nasce per un errore in cui cadono tutti gli uomini inavvertentemente, per l'estrema affinità e vicinanza che hanno le idee di *congiunzione* di tempo, e di *connessione* di causa ed effetto; per la quale vicinanza fa uopo un'estrema attenzione a separarle, e di questa non fu il mondo fin ora capace; il volgo massimamente, che è la grande maggiorità dell'uman genere, non può sostenersi nella prima idea, senza sdrucciolare alla seconda, a quella maniera come vi ha una estrema difficoltà pel volgo a ritenersi di passare dalla sensazione che produce il sole ne' suoi diversi punti del cielo ne' quali appare, alla credenza che il sole si muova; sebbene la sensazione del moto sia diversa dal moto reale, e non sia che un moto apparente. Il genere umano adunque confonde facilmente insieme l'apparenza colla realtà, e precipita i giudizî suoi nell'errore: così avviene circa il principio di causalità: egli lo piglia per necessario ed universale, ma non è tale che in apparenza. »

Sarebbesi potuto replicare che l'esperienza sola non ha nè pure alcuna similitudine colla necessità: quand'anche io veda sorgere il sole ogni giorno tutta la mia vita, io però non concepisco mai come impossibile il contrario, come m'avviene pure della proposizione « non si dà effetto senza causa. » L'esperienza adunque quand'an-

adunque è, che i sensi nè sono i fonti dell'errore, come vuole Cartesio, nè sono i fonti della cognizione, come vuole Locke; essi soli non producono nessuna cognizione, nessuna idea, nessun vero, somministrano solamente allo spirito nostro la materia della cognizione, e il nostro spirito coll'aiuto di questa materia fa un giudizio, e a far questo giudizio forz'è ch'esso possegga qualche idea generale, la qual sia forma di tutte le altre cognizioni.

(1) Egli negò, come già notai, una sola parte delle cognizioni *a priori*; ma il suo ragionamento distrugge ogni cognizione.

co mi si replicasse indefinitamente, quand' anco mi facesse nascer la persuasione, che la cosa continuerà sempre così; tuttavia non potrebbe giammai farmi sentire l'impossibilità del contrario, farmi nascere in capo la credenza, che v' abbia una ripugnanza, una contraddizione intrinseca nel suo contrario. L' analisi adunque di quelle proposizioni contingenti che può somministrare una lunga e sempre uniforme esperienza, e l' analisi delle proposizioni necessarie come sarebbe questo « non si dà effetto senza causa, » è sufficiente a far distinguere queste due serie di proposizioni per sì fatto modo, da non poter confonder l' una coll' altra, e scambiare l' universalità e la necessità supposta di quelle, coll' universalità e la necessità intrinseca di cui queste si manifestano chiaramente fornite.

ARTICOLO VIII.

Come si avrebbe potuto confutare più efficacemente lo scetticismo di Hume.

Ma una via più breve e più convincente contro questa specie di filosofi, sarebbe stata quella di seguirli ne' loro ragionamenti, e partir da ciò ch'essi stessi concedono e riconoscono come innegabile.

Il fatto ch' essi concedono è questo: tutti gli uomini ammettono la proposizione « non si dà effetto senza causa, » e la riconoscono ed usano come necessaria ed universale. Ciò che i filosofi negano si è, che quella proposizione sia tale: la dicono tale solo in apparenza.

Ora partendo dal fatto che accordano, si sarebbe potuto far loro questo ragionamento:

Voi ammettete che la proposizione « ogni effetto dee aver la sua causa » sia necessaria ed universale solo apparentemente. Ora io vi dimostrerò, ch' essa non potrebbe nè pure *apparir* tale agli uomini, se questi non avessero una cognizione *a priori* e non proveniente da' sensi, una cognizione cioè veramente necessaria ed universale. Ed in vero, poniamo che la detta proposizione « ogni effetto dee aver la sua causa » non sia che un risultato limitato della esperienza, che espresso rigorosamente suoni così: « certi avvenimenti procedono replicatamente a certi altri. » Ora io domando: perchè gli uomini colla loro immaginazione avessero trasformata questa proposizione empirica in quell' altra razionale « ogni effetto dee avere la sua causa, » che idee dovevano essi possedere? Egli è evidente, che non si sarebbe potuto fare un simile scambio senza avere **1.°** l' idea della *possibilità*, **2.°** l' idea di *causa*, **3.°** l' idea della *necessità*, **4.°** l' idea della *universalità*. Ora tutte queste sono idee impossibili a venir dai sensi, come ci accordano gli stessi avversari; cioè, è impossibile avere **1.°** l' idea della *possibilità*, perchè l' esser possibile di una cosa non cade sotto i sensi; **2.°** l' idea di *causa*, perocchè sotto i sensi non cadono mai se non gli effetti; **3.°** l' idea di *necessità*, perchè i sensi mostrano quello che è, e non quello che dee essere; **4.°** l' idea di *universalità*, perchè l' esperienza de' sensi non può esser che limitata ad un dato numero di oggetti, nè replicata se non un dato numero di volte. La difficoltà adunque, che si trova nell' ammettere il principio di causalità come vero, si trova ugualmente ad ammetterlo come apparente: data agli uomini la sola esperienza de' sensi, nol si sarebbero potuti formare realmente; ma essi non sel sarebber potuti nè anco supporre ed immaginare. Ciò che sfuggì all' Hume in questo ragionamento, si fu l'osservazione, che è necessario di uscire dai sensi non solo per immaginare *necessario* il detto « ogni effetto dee avere la sua cagione, » ma ben anco semplicemente per immaginarlo *possibile*, per solo concepirlo. Ora non avendo ciò veduto, Hume accorda che il genere umano lo s' immagini come vero, sebbene tale non sia: e questa concessione basta ad atterrare tutta la sua teoria. Per avere l' idea di una cosa, non è necessario che corri-

sponda a questa idea la cosa reale, ma basta che io la pensi. Il genere umano pensa la *necessità* e l' *universalità*; dunque, sia che queste idee sieno applicabili alle cose esterne, o non sieno, esse però sono in noi: bisogna spiegarne l' origine: i sensi non la danno: bisogna dunque o negare il principio lockiano « tutte le idee vengono dai sensi, » o negare non solo che il principio di causalità sia vero, ma ancora che sia tenuto per vero da alcuno, che sia pensato da mente umana, dire che nessuno lo s' immaginò mai, nessuno ne parlò al mondo. Ora come vorrete voi escludere un principio senza pensarlo, senza nominarlo? egli è dunque essenzialmente contraddicente con sè stesso il ragionamento scettico che parte dal celebre detto « ogni cognizione nostra viene da' sensi. »

ARTICOLO IX.

Reid rigetta il principio lockiano, e riconosce il fatto delle cognizioni a priori.

Queste due proposizioni ammesse da Locke, « tutte le cognizioni umane vengono da' sensi, » ed « esiste una cognizione *a priori*, cioè necessaria ed universale, » cozzavano insieme, come vedemmo, e la prima distrusse la seconda.

La prima era la *teoria* di un filosofo, cioè era una spiegazione del fatto delle cognizioni umane; la seconda era un *fatto* della natura.

Con quella distruzione, la teoria lockiana avea esaurita tutta la sua trista fecondità. I filosofi che la trovarono a questo termine, furono in istato di giudicarla: uno di questi filosofi, lo scozzese Reid, non dubitò, come già vedemmo (1), che la strada presa fosse falsa, conducendo ella gli uomini al nulla assoluto, col quale ogni essere ha un' essenziale ripugnanza; e che però bisognasse oggimai, voglia o non voglia, tornare indietro.

Questi dunque, al contrario di Hume, si appigliò alla seconda proposizione, e disse con tutt' i secoli, e con tutt' i filosofi che furono: « una cognizione *a priori*, cioè necessaria ed universale, è un fatto che nessuno può negare; dunque la teoria lockiana, che ogni nostra cognizione venga da' sensi, è falsa, perchè non può con quel fatto luminoso in alcun modo conciliarsi. »

Rigettato il principio lockiano, bisognava sostituire qualche cosa che mostrasse come fosse possibile la cognizione *a priori*.

Reid non si occupò troppo a mostrare la possibilità della cognizione *a priori* in generale: si ristrinse a spiegare come noi acquistiamo la cognizione dell' esistenza dei corpi, che appartiene pure alla cognizione *a priori*, e che Berkeley ed Hume negarono perch' ella non cadeva sotto i sensi (2).

(1) Vedi add. pag. 39 e seg.

(2) Hume avea divise le *verità generali* in due classi, cioè 1.° in quelle che consistono in pure relazioni fra le idee, come i teoremi della matematica pura, 2.° in quelle che discendono alle cose reali, come « non si dà effetto senza causa. » Vedemmo ch' egli tolse a combattere queste seconde, lasciando sussistere in qualche modo le prime.

Io ho già dimostrato che questa classificazione di Hume è falsa, e che egli, nel combatter le seconde, ha involto anche le prime nella distruzione medesima.

Reid si occupò a dimostrare in particolare que' principi che ci assicurano dell' esistenza reale delle cose; i quali, più tosto che principi, chiamar si possono *applicazioni de' principi*, che facciamo all' esistenza reale delle cose; le quali applicazioni hanno la forma di altrettanti *giudizi*.

Di più, tali *giudizi* che noi facciamo sull' esistenza reale delle cose, egli non li considerò già come *applicazioni de' principi* della ragione, ma come *istinti necessari e ciechi* della natura.

Quindi la dottrina di Reid non ascese punto a difendere e propugnare veramente i *principi della ragione*, e la inconcussa autorità de' medesimi. Ma poichè i *principi* della ragione sono di

A tal fine egli tolse ad analizzare il modo, onde noi ci formiamo l'idea de' corpi, e gli parve di dovere distinguere questi tre passi che succedono nell'acquisto di quella cognizione: 1.° l'*impressione* che viene fatta sugli organi de' nostri sensi dagli oggetti esteriori: 2.° la *sensazione* che immantinente sorge nell'anima nostra, dalla quella impressione meccanica; 3.° finalmente la *percezione* dell'esistenza e delle qualità sensibili de' corpi, che nel nostro spirito si suscita contemporanea alla sensazione.

Ora la *sensazione* non ha cosa, che la renda simile all' *impressione* esterna: come la *percezione* dell' esistenza de' corpi non ha nulla di simile colla sensazione: queste tre cose si succedono, ecco il fatto: l' una non si può dir causa dell' altra, perchè sono tre cose interamente diverse fra loro: la ragione per la quale si succedono queste tre cose, è irreperibile, rimane occulta.

Ciò che si può dire si è, che non potendo la *sensazione* esser causa della *percezione* dell' esistenza de' corpi, forz' è ammettere innato nello spirito stesso una cotale attività, un cotale istinto che il porti tantosto dietro la sensazione a giudicare l' esistenza de' corpi: questo giudizio istintivo che non è effetto delle sensazioni, le quali non hanno con esso che una congiunzione di tempo, è quello che fa trovarsi all'istante nel nostro spirito la cognizione ossia il pensiero che i corpi sieno qualche cosa, che esistano, forniti di certe loro qualità.

un' assoluta necessità, perciò egli fu costretto di cadere in molte contraddizioni: veggiamolo brevemente.

Prima contraddizione. Ho fatto vedere che i *principj generali* dipendono dall' idea che noi abbiamo delle *essenze* delle cose (facc. 178, nota 1), e che, negata all' uomo ogni cognizione di queste, son tolti via anche quelli. Reid non accorgendosi di ciò, si accompagnò in questo con Locke, e disse che l' uomo non avea alcuna idea delle *essenze* delle cose (*Essays on the powers of the human mind* ecc., Essay I, ch. I). Ma quando poi parla del modo onde noi percepiamo l' esistenza de' corpi, allora dice che, per una legge stabilita dal creatore alla nostra natura, noi siamo necessitati d' aggiungere agli attributi un *soggetto* (una sostanza) e quindi confessa che noi della natura delle cose, o delle loro *essenze*, abbiamo una *oscura nozione* (*Essays on the powers of the human mind* ecc., Essay V, ch. II). È la stessa incongruenza che abbiamo notato in Locke.

Seconda contraddizione. Reid tolse via le idee: non ammise che le operazioni dello spirito che concepisce, secondo lui, immediatamente gli *oggetti reali* questo era un distruggere le idee universali non solo, ma anche le concezioni universali: era un ridurre la cognizione della mente ai puri oggetti sussistenti individuali. Egli dice espressamente in qualche luogo, che la mera *possibilità è nulla*: poichè, dic' egli, ciò che è meramente possibile, non esiste, e ciò che non esiste è nulla. Non potea fare che questo ragionamento, dall'istante che tolse via le *idee* e non lasciò che gli *oggetti* reali: ciò era quanto tor via le *possibilità*, perciocchè le possibilità non sono che idee. Ma poteva egli esser coerente a sè stesso in sì fatto sistema? ciò è superiore alle forze dell' uomo, che ha bisogno di pensare il *possibile* in tutte le sue concezioni, per modo che non si può nè pur dare un atto intellettivo, senza che si mescoli in esso l' idea del possibile. Il seguente passo del filosofo scozzese basta a mostrarlo in aperta contraddizione con tutto ciò che egli ebbe altrove insegnato sulle essenze, sul possibile, e sugli oggetti della mente.

« Noi conosciamo (egli parla così apertamente) l' ESSENZA di un triangolo, e da quell' es-
« senza possiam dedurre le sue proprietà: ella è un UNIVERSALE, e poteva esser concepita
« dalla mente umana benchè nessun triangolo individuale avesse mai esistito (*siamo nel regno*
« *del possibile*): ha solamente ciò che Locke chiama *essenza nominale* che è espressa nella sua
« definizione. Ma ogni cosa che esiste ha una *essenza reale* che è superiore alla comprensione
« nostra, e perciò non possiam dedurre le sue proprietà e attributi della sua natura, come noi
« facciamo rispetto al triangolo » (*Essays on the powers of the human mind* ecc., Essay V, ch. II).

Si osservi oltre di ciò, che l' *essenza nominale* di Locke, Reid non la intendeva già come una pura *parola*, poichè dice espressamente che le parole se non esprimono dei pensieri, son meri suoni, e a nulla servono (*Ivi*, Essay V, ch. I).

Egli dice, che si danno *concezioni generali*: che questa generalità non istà già nella concezione stessa o sia nell' atto della mente, ma nel suo oggetto (*Ivi*, Essay V, ch. II).

V' hanno dunque per Reid degli *oggetti universali*, che non sono idee nè mere possibilità, non sono cose esistenti, e tuttavia non sono nulla; che cosa dunque saranno?

ARTICOLO X.

La teoria di Reid non evita lo scetticismo.

Reid s'avvisò di aver abbattuto colla sua teoria l'*idealismo* e lo *scetticismo:* veramente egli non evitò nè l' uno nè l' altro : ecco la ragione di questa mia censura.

Si gl' idealisti che gli scettici partono dal principio « noi non possiamo conoscer nulla di là dalla sensazione. » Gl'idealisti da ciò conchiudono: « dunque il dire che esistan de' corpi è un' affermazione gratuita : tutto ciò che sappiamo esistere, non sono nè possono essere che sensazioni. » Gli scettici più conseguenti vanno oltre: « dunque, conchiudono, noi non abbiamo alcun principio di ragionamento, che dalle sensazioni ci autorizzi a passare alla cognizione di qualunque altra cosa o corporea o spirituale. »

Reid, che prese di mira particolarmente gl' idealisti, sembrandogli che ove fosse distrutto l'idealismo, lo scetticismo pure sarebbe vinto, disse : « Egli è un fatto innegabile, che tutto il mondo ha la cognizione de'corpi: questa cognizione non ci può venire dalle sensazioni: dunque forz' è che ci venga da una facoltà interiore allo spirito, da un *istinto* che all'occasione delle sensazioni immediatamente lo porti ad avere in sè anche la percezione de' corpi. »

Ma dall' istante ch' egli accorda, e anzi mette per base del suo sistema, che la *sensazione* non ha da far nulla colla *percezione dell' esistenza de' corpi:* che queste due cose, *sensazione* e *percezione,* sono così distinte, che non hanno insieme la più piccola somiglianza; chi l' assicura che questa *percezione* immediata de' corpi non lo inganni? chi l'assicura, che la percezione degli oggetti corporei sia conforme agli oggetti stessi? Non sarebb' egli questa un' affermazione gratuita? I ragionamenti che si facevano sulla *sensazione,* non hanno la stessa forza trasportati alla *percezione* di Reid?

La ragione onde gl' idealisti e gli scettici conchiudevano che gli uomini non si possono assicurare che i corpi esistano, altra non era che questa : « la sensazione non ha a far nulla coll' esistenza reale de' corpi, perciocchè essa è meramente soggettiva : dunque non ha alcun valore la comune opinione che suppone esistere delle sostanze corporee fuori di noi, ed avanti una loro esistenza indipendente dalle nostre modificazioni, oggettiva. »

Reid risponde : « i *corpi* non si percepiscono per le *sensazioni,* ma per una *percezione* che nasce istantaneamente nello spirito all' occasione delle sensazioni; queste poi non hanno niente di simile con quella percezione. »

Posto ciò, avete voi dimostrato che quella *percezione* immediata de'corpi sia degna di fede? non sembra egli che voi vi siate occupato più tosto a spiegare via meglio come nasca l' error comune? gli uomini sono spinti a percepire i corpi per un istinto cieco, per una legge di loro natura; nessuna ragione a ciò li scorge e conduce, ma una mera, una inevitabile necessità. Dopo ciò, è ben chiaro, si può rispondere, onde avvenga che gli uomini tutti ammettono l' esistenza dei corpi: non possono farne a meno: la *natura*, e non la *ragione* a ciò li costringe: ed il senso comune non è che una fede cieca, una illusione universale, che l' uman genere riceve passivamente, senza sapere quale autorità gliela presenti ed imponga. Non è dunque vinta la difficoltà dell' idealismo e dello scetticismo col sistema di Reid; non s'è fatto che allontanarla d'un passo: la difficoltà che sorgeva rispetto alla *sensazione*, si è trasportata alla *percezione* immediata: ed il senso comune resta sempre involto nel dubbio, e privo di autorità (1).

(1) La critica che io fo a Reid è generalmente ammessa per solida. In Germania si osservò quel- « lo stesso ch'io osservo: ecco come ne scrive Buhle: « Il principal difetto della filosofia di Reid è « l'idea vaga e indeterminata di *verità fondamentale*. A detta di Reid, una verità fondamentale è « quella, secondo la quale l'uomo ragiona ed opera prima ancora di aver raccolte osservazioni, dalle « quali dedurla per astrazione, per guisa che, senza averne chiara coscienza, egli il più delle volte

Ciò che Reid disse della percezione immediata de' corpi, volle pur dirlo di alcuni principî di ragione, come è quello della causalità; noi li percepiamo immediatamente per una visione inesplicabile, per un istinto naturale che ce li presenta, e ci fa dispoticamente dare ad essi l' asseuso: con ciò egli pervenne a spiegarne l' origine, non pervenne però a rivestirli d' alcuna autorità ragionevole a cui dobbiamo piegare noi uomini il nostro libero assenso.

ARTICOLO XI.

Kant dal principio di Reid cava il suo scetticismo, come Hume avea cavato il suo dal principio di Locke.

Locke avea posto nella sua dottrina il principio dello scetticismo, nè se n'era accorto: egli si sviluppò nelle mani di Hume.

Reid, come vedemmo, volendo confutare lo scetticismo di Hume, che avea l'origine dal principiu lockiano, negò questo principio, ma ne sostituì un altro che conteneva il germe del male stesso, e più profondo, senza ch' egli punto se n' avvedesse: egli si dovea sviluppare; e si sviluppò nelle mani di Kant.

Il fatto, « esiste una cognizione *a priori*, » negato da Hume, e rivendicato da Reid, fu ammesso da Kant.

Questo fatto è attestato da tutto il genere umano. Ma il senso comune, autorevole a deporre un simile fatto, non sa darne però nessuna spiegazione. Tutti gli uomini dicono « Noi conosciamo delle proposizioni necessarie ed universali; » ma non dicono onde le conoscano, e da qual ragione sien mossi a prestar loro l' assenso.

Reid avea detto: « Questo assenso, pel quale gli uomini tutti affermano a sè stessi delle proposizioni necessarie ed universali, è un giudizio naturale, istintivo, di cui non

« opera quasi per un istinto secondo quella. L'idea rigorosa è la sola certa, come Feder ha detto nel« la sua eccellente critica del sitema filosofico teoretico di Reid, è ch'ella sia un GIUDIZIO che na« sca necessariamente dalle semplici idee del soggetto e dell' attributo. » L' osservazione di Feder è quella medesima, sulla quale io ho insistito più sopra. facc. 48 e segg. In Germania adunque non mancò chi si accorse che Reid « non contribuì punto a miglioror lo causa del dommatismo filosofi« co, e in particolare quella del realismo empirico » Buhle, *Histoire de la philosophie moderne*, T. V, c. XII).

In Italia, il valentissimo Galluppi mostrò evidentemente, che Reid non potè metter riparo allo scetticismo col suo sistema, anzi larga strada gli operse: e credette che la cagione di ciò, fosse l'aver egli distinta la *sensazione* dalla *percezione de' corpi*, e non voluto, che fra l' una e l'altra ci avesse simiglianza di sorte alcuna, sicchè que' due fatti sorgessero in noi contemporanei, da sè, senza che si vedesse di essi una ragione al mondo. Per riparare a questo difetto, Galluppi tolse via quella distinzione, e trasportò alla *sensazione* tutto ciò che Reid avea detto della *percezione*. Reid avea supposto, che colla *percezione* noi immediatamente percepissimo i corpi come esseri esistenti: Galluppi disse, che questa immediata comunicazione del nostro spirito colle cose esteriori si facea dalla *sensazione* stessa, senz'altro: che la sensazione, lungi dall' essere meramente *soggettiva*, come l'avea fatta Reid, era essenzialmente *oggettiva*, come Reid avea fatta la *percezione*: in tal modo Galluppi diede ai sensi l'attitudine di percepire l'esistenza de' corpi.

Ma è impossibile l'accordare ai soli sensi la percezione dell' esistenza de' corpi. Conviene osservare, che io non posso dire in modo alcuno di aver percepito i corpi come esseri esistenti, fino che io non ho detto a me stesso « questi tali esseri esistono. » Or per quanto è assolutamente necessario che io m'abbia prima l'idea *universale dell'esistenza*, la qual Galluppi vorrebbe farla venire dopo percepiti i corpi, per una operazione della mente nostra sopra le percezioni di quelli. Ma queste percezioni di esseri esistenti, la suppongono: nè ella, universale com'è, si può cavar mai da' particolari. Io concedo adunque al Galluppi la comunicazione immediata dello spirito nostro col corpo, intendo col corpo nostro, concedo che colle sensazioni acquisite noi proviamo in noi stessi, indirettamente però, un'azione de' corpi esteriori, ma non già che esse bastino a farci percepire degli esseri in sè esistenti: le *sensazioni* de' corpi non si devono confondere colle *idee*; noi percepiamo i corpi veramente mediante un'operazione dell' intelletto, che aggiunge all' azione de' corpi ricevuta in noi per le sensazioni, l'*esistenza*, e considera i corpi come agenti su di noi in un modo dalle sensazioni stesse determinato.

si può dar ragione veruna, ma conviene limitarsi ad affermar semplicemente un tal fatto misterioso. »

Già vedemmo, che questo era un ammetter nell'uomo la cognizione *a priori*, ma un negare insieme alla medesima la sua autorità e realità: e questa fu la strada per la quale si mise Kant.

ARTICOLO XII.

Dottrina di Kant: distinzione fra la forma e la materia delle nostre cognizioni.

Riassumendo la dottrina di Kant, ella riesce alla seguente.

Non v' ha cognizione che cominci in noi prima della *sperienza;* ma Locke non disse però bene, affermando che ogni nostra cognizione venga da' sensi.

La cognizione nostra 1.° parte è *a priori*, cioè necessaria ed universale, 2.° parte a *posteriori*, cioè contingente e particolare. Noi dobbiamo adunque spiegare come sia possibile una esperienza che ci somministri sì l' una che l' altra di queste due cognizioni.

La *cognizione a priori*, cioè la cognizione necessaria ed *universale*, non ha che fare colle sensazioni: ella si suscita adunque in noi, come disse Reid, e si sviluppa dal fondo stesso del nostro spirito, all' occasione delle sensazioni.

Resta però ad esaminare come sia possibile quest' ultimo fatto, cioè come avvenga, che la cognizione *a priori* si susciti da sè nel nostro spirito all' occasione delle sensazioni: Reid si accontentò di osservare il fatto: si dee però anche analizzarlo: e ricercarne le *condizioni*, dalle quali egli viene, così com' è, determinato: ecco il punto onde comincia propriamente ad entrar Kant; questo punto è l'analisi della *percezione* immediata che il nostro spirito fa della cognizione *a priori*, ammessa già precedentemente dallo scozzese, ma non da lui a lungo descritta, nè applicata a tutte le specie di cognizioni *a priori*.

Kant tolse a mostrare che lo spirito umano all'occasione delle sensazioni percepisce bensì gli oggetti esteriori, ma questi oggetti non gli vengono però offerti semplicemente dalle sensazioni, essi non sono semplicemente, come voleano i sensisti, un aggregato di sensazioni; sono degli enti, e risultano da due elementi distinti fra loro, cioè 1.° dalle sensazioni 2.° e da delle qualità poste dallo spirito stesso: e queste qualità Kant chiamolle *forme*, come chiamò *materia* le sensazioni.

Quindi gli oggetti del mondo sensibile, in quanto da noi son percepiti, compongonsi di *materia* e di *forma*, la materia ci è somministrata dal senso, ed è tutto ciò che v' ha in essi di contingente e particolare; la forma è supplita dall' intendimento, ed è tutto ciò che negli oggetti si percepisce di necessario e di universale: in una parola, la cognizione *a priori* mette la *forma*, la cognizione *a posteriori* mette la *materia* delle nostre idee.

Percepisco un albero: in tale percezione io non soffro solamente le modificazioni sensibili ne' miei organi corporei, le quali modificazioni soggettive o sensazioni nulla pongono fuori di me, ma oltre queste passioni che soffre il mio senso corporeo, io ammetto, coll' attività del mio intendimento, qualche cosa di oggettivo fuori di me, che ha un' esistenza propria, indipendente da me e dalle mie modificazioni. Ora perchè io possa ammettere, o sia percepire questo oggetto fuori di me, quest' albero, perchè me lo rappresenti, me lo formi in una parola, io, dice Kant, debbo coll' attività del mio spirito aggiungere alla sensazione delle nozioni necessarie ed universali. A questa proposizione veramente non si può opporre cosa alcuna di solido: perciocchè, ritenendoci anche dall' entrare nelle forme della sensibilità, lo *spazio* ed il *tempo*, per lo meno è necessario che io aggiunga, coll' attività del mio intendimento, la nozione uni-

versale di *esistenza*, o quella di *possibilità*; mentre io non ho percepito col mio intendimento un albero, fino che non ho giudicato ch' egli *esista*, o almeno che *possa esistere*.

Ora Kant si occupò a ricercare e descrivere con diligenza filosofica tutte le nozioni universali che entrano nella formazione di un oggetto corporeo da noi percepito: e le ridusse a quattordici; due delle quali nominò forme del senso esterno e interno, e furono lo *spazio* ed il *tempo;* chiamò le altre dodici, forme dell' intelletto o categorie, il che è quanto dire, dodici idee molto generali, nelle quali è sempre necessario di riporre, come in altrettante classi, gli oggetti che si percepiscono; anzi il percepire coll' intendimento nostro gli oggetti, non è che il riporli nell' una o nell' altra di quelle classi; il percepire un oggetto coll' intendimento, è un classificarlo, un giudicarlo.

Le quattro classi generali, ciascuna delle quali suddivide in altre tre minori, sono la *quantità* la *qualità*, la *relazione* e la *modalità*.

Egli è impossibile, dice Kant, che voi percepiate un oggetto senza percepirlo fornito di certa *quantità* e di certa *qualità*, senza percepire qualche *relazione*, come sarebbe di sostanza o di accidente, ed altresì qualche *modo* di esistere, come sarebbe la contingenza o la necessità.

Sicchè ripor l' oggetto percepito dall' intendimento in queste quattro classi, è una *condizione* necessaria, senza la quale nol si può percepire: quindi è una *condizione* dell'*esperienza*; di quella esperienza, dico, che è idonea a darci le cognizioni che noi abbiamo: l'esperienza non è possibile, non si può nè pur pensare, se non suppongansi che l' intelletto nostro, in percependo gli oggetti, faccia la detta classificazione.

Ora il fare la detta classificazione, non è che un giudicarli sotto quel quadruplice rispetto: e il giudicarli, non è che un fornirli di que' quattro predicati, *quantità*, *qualità*, *relazione* e *modalità:* questi quattro predicati, essendo generali, non possono venir dai sensi, ma son posti dall' intelletto negli oggetti all'atto della detta percezione: per questi quattro predicati che vengono dall' intelletto posti negli oggetti, questi acquistano il loro essere di oggetti pensabili: e si posson chiamare la *forma* de' medesimi, come la sensazione si può chiamare la loro *materia* (1).

ARTICOLO XIII.

In che modo Kant cerca d' evitare la taccia di idealista.

Kant pretende di avere in tal modo confutato l' idealismo e lo scetticismo: ma non l'ha confutato che in un senso, cioè dichiarando l' idealismo di Berkeley, e lo scetticismo di Hume troppo ristretto.

Egli trasportò l' idealismo del primo, dai sensi allo stesso intendimento.

Berkeley aveva detto: i corpi non sono nulla di reale fuori di noi: non sono che mere nostre sensazioni. Quest' era conseguenza della teoria di Locke: non possedendo

(1) Non si creda che la distinzione fra la *materia* e la *forma* delle nostre cognizioni fosse un trovato di Kant: ella è antica, e in Italia ben conosciuta: il Genovesi l' insegnava nella sua lettera ad Antonio Conti, nella quale, dopo aver esaminato se le *idee* sono il medesimo che le *percezioni*, così conchiude: « Queste ragioni ne fan comprendere facilmente che l' idee sieno le « *forme delle nostre percezioni*, la cui maggior parte cioè le prime o semplici che sono gli « elementi della sua scienza la mente riceva, non si crei. Via su abbandoniamoci a questo sen« timento: dove pare che la più verisimile ragione ci porti. » Ciò che trovo inesatto nella dottrina del Genovesi, si è il non aver distinto le idee pure, che sono propriamente forme, dalle concretate, e il chiamarle forme delle *percezioni* anzi che delle *sensazioni*. Le *idee* unite mediante il *giudizio* colle *sensazioni* formano le *percezioni* de' corpi, le quali risultano da due elementi, 1.° da idee pure, semplice apprensione della cosa, e 2.° dal giudizio dell' attuale esistenza della medesima. Ma di tutto ciò più a lungo altrove.

noi che sensazioni, non si potea definire l'idea che noi abbiam de' corpi, se non: un aggregato di sensazioni.

Kant definisce i corpi: « un' unione (una sintesi) di forme intellettuali e di sensazioni. »

Sì le une che le altre vengono da noi, le prime dall' attività del nostro intelletto, le seconde dalla suscettività del nostro senso: nulla di reale è veramente per noi conosciuto: non sappiamo nè pure se qualche cosa di reale sia in sè e fuori di noi possibile.

Tal conseguenza venia dirittissima dalla teoria di Reid. Questi aveva detto: « I corpi che noi percepiamo non sono le sole nostre sensazioni; un istinto del nostro intelletto ci reca ad aggiungere alle medesime un oggetto. » Ammettendo che questo oggetto si percepisce da noi per un' attività cieca del nostro spirito, egli somministrò a Kant l'occasione di conchindere: dunque egli non è che un parto del nostro spirito.

Kant dice: Io non sono idealista, perchè non ammetto che i corpi sieno mere sensazioni, come Berkeley. Egli accetta il titolo in un senso più sublime, cioè vuol essere idealista trascendentale: è il medesimo che dire: Io non sono tanto poco idealista, quanto è Berkeley (1).

ARTICOLO XIV.

In che modo Kant cerca d' evitare la taccia di scettico.

Io non sono scettico, dice Kant. In che consiste lo scetticismo? Nel negare la corrispondenza delle nostre idee cogli oggetti fuori di noi. Ora io non nego questa corrispondenza: io analizzo gli oggetti da noi pensati, e trovo che risultano da due elementi, cioè da un elemento empirico che sono le sensazioni, e da un elemento razionale, che sono i concetti dell' intelletto: se queste due cose non si uniscono insieme, l' oggetto pensato non è. Ora di che possiamo parlare noi se non di oggetti pensati? Non ci sono dunque due cose, l' oggetto pensato e il concetto del medesimo, fra cui si possa disputare se passi corrispondenza; ma non ce n' è che una sola, di cui il mio concetto è una parte, l' altra parte è la mia sensazione. Reid disse, « non ci sono che oggetti esterni, e non *idee* de' medesimi: » egli doveva dire il contrario, se fosse stato fedele a' suoi principi, « non ci sono oggetti che non siano idee. »

Percepire una cosa, è quanto dire che il mio intelletto la vede fornita di certa quantità, qualità, relazione e modalità: il mio intelletto non la potrebbe vedere se non collocandola con un suo giudizio in queste quattro classi, cioè attribuendole un quanto, un quale, qualche relazione almen con sè stessa, e un modo di essere.

Ora egli non può attribuire alla medesima queste nozioni generali, senza averle in sè, ed esse non vengono da' sensi. Il nostro intelletto adunque è quello che si crea di sè stesso in parte l' oggetto suo, cioè che dà a lui la *forma*, mentre la *materia* è data dai sensi.

In questo rispetto è, che Kant dice « Le categorie costituiscono concetti, dettano « legge *a priori* ai fenomeni, e con essi la dettano alla natura, quale unione di tutti, « ov' ella si consideri materialmente, *natura materialiter spectata.* »

E altrove: « Generalmente parlando, la sintesi consiste, siccome vedremo più « avanti, in un mero effetto dell' immaginazione; di una CIECA, tuttochè indispensabile « funzione dell' animo, senza la quale non è cosa onde ne fosse concesso aver cogni- « zione; quantunque egli è ben raro che siamo consapevoli a noi stessi di siffatta fun- « zione. E considerando questa sintesi relativamente ai concetti, ella è funzione che

(1) *Critica della ragione pura*, *Crit.* elementare P. I, e P. II, Divis. I, Lib. II, c. II, sez. III.

« appartiene all'intelletto: ed è quella, per mezzo e non prima della quale ci procura « esso, in istretto senso, il sapere » (1).

La questione adunque dello scettico è eliminata interamente dalla filosofia critica; perciocchè lo scettico dimanda « come ci possiamo accertare che gli oggetti corrispondano ai concetti che noi abbiamo de' medesimi: » mentre la filosofia critica dice « i concetti non sono già una rappresentazion degli oggetti, ma una parte, cioè la parte formale de' medesimi. »

Sembra però che Kant con questa giustificazione abusi soverchiamente de' suoi lettori, spiegando quell' aria a lui solita di un volerla dare ad intendere, e con una buffonesca gravità altrui corbellare.

Perocchè chi non sa che lo scetticismo consiste nel negare la certezza delle cose in sè, indipendentemente dalle modificazioni dello spirito nostro? Ridurre adunque il sistema degli scettici alla semplice questione « se gli oggetti percepiti corrispondano ai nostri concetti, » è un appigliarsi ad una questione secondaria e parziale, dissimulando la primaria e generale.

Ora, dall' istante che Kant ci dice, che noi non siamo certi che de' *fenomeni*; che gli oggetti de' nostri pensieri emanano, rispetto alla forma, dal nostro spirito limitato: che noi non abbiam nè pure l' idea delle cose, che hanno una esistenza in sè e non in noi, cioè de' *noumeni*; che non sappiamo se sien possibili: egli ci involge in un idealismo così universale, in una illusione soggettiva così profonda: egli ci rinserra in un tal cerchio di sogni, da cui non ci è mai dato di trascendere per aggiungere a qualche realtà; che non rende già incerto l' uomo di ciò che sa, e per questo non si potrà dire *scettico*, ma lo dichiara di qualunque sapere incapace: e rendendo impossibile ed assurda ogni cognizione reale, è via più tristo che lo scettico comune: è lo scetticismo perfezionato, consumato: il quale sotto un tal nuovo nome di *criticismo*, viene menando guasti ampiamente, annullando l' umanità stessa, che solo pel conoscere esiste; e compie l' opera della filosofia, che dal capo dell' uomo strappa la corona di re dell' universo, e, per così dire, democratizza la società generale degli esseri, dopo aver democratizzato la società umana.

Kant medesimo confessa, che il criticismo è una dottrina essenzialmente negativa; ma paragona la filosofia che lo precedette, all' opera temeraria e impossibile della torre di Babel! tale e tanta è l' umiliazione dello spirito umano: sì miserabile è l' ultimo risultato della sua sapienza abbandonata a sè stessa, che, dopo tanti secoli di meditazioni, di lusinghe e di vanti, procedendo sempre baldanzosa al conquisto della verità, in sul fine della via, quando sperava di cogliere immenso il frutto de' suoi travagli, concluda colla confessione della propria impotenza e nullità: e di questa insuperbisca come della massima e dell' ultima delle sue scoperte!

ARTICOLO XV.

Errore fondamentale del criticismo.

L' errore fondamentale del criticismo consiste nell' aver fatto delle idee nostre e delle cose esterne una cosa sola.

Una cosa sola avea, di quelle due, fatto Reid; ma Reid avea detto: questa cosa sola sono gli oggetti esterni; le idee non esistono.

Kant disse: questa cosa sola sono le idee, son queste gli oggetti; altri oggetti esterni non esistono.

(1) *Logica Trasc. Analitica* L. I. Cap. I. Sez. III.

I *concetti* sono generali, osservò Kant; dunque non possono esistere nelle cose ma solo nella mente.

Questo era vero; ma di questo non veniva, che i *concetti* nostri entrino, come un elemento, nella cosa esterna a comporla e costruirla: egli è necessario distinguere quel concetto o idea onde noi percepiamo la cosa, dall'elemento che è nella cosa esterna, e che assai facilmente confondesi.

Prendiamo in esempio un' idea, l' *esistenza:* bisogna distinguere due esistenze, cioè 1.° l' esistenza possibile o ideale, la quale è solamente nel nostro intelletto; 2.° l'esistenza sussistente e reale, che è nell' oggetto stesso.

Vero è che noi percepiamo la cosa, quasi con uno stromento acconcio a ciò, coll' idea generale dell' esistenza che abbiamo in noi: giacchè quando formiamo questo giudizio « Il tal oggetto esiste » (ciò che equivale a percepire quel tal oggetto), allora noi applichiamo il predicato universale di *esistenza* al soggetto particolare, cioè all' azione sensibile da noi sperimentata; ma non ne viene mica di ciò che con questa nostra operazione noi poniamo nella cosa percepita l'*esistenza in universale:* anzi non facciamo che trovarvi l' *esistenza sua particolare:* e metter questa, non punto creata da noi, ma riconosciuta, nella esistenza universale, cioè metter la cosa nella classe universale degli esseri esistenti.

Se l' esistenza che noi percepiamo in un dato oggetto affermandolo, fosse quella medesima nè più nè meno, che noi abbiamo nel nostro intelletto; in tal caso, quando noi percepiamo un oggetto, dovremmo mettere in esso un' esistenza universale, perciocchè l' esistenza nell' intelletto nostro è universale: ma la cosa non va così: anzi noi ravvisiamo, non mettiamo, nell' oggetto un' esistenza particolare e a lui solo determinata.

Laonde il non aver distinto fra il concetto anteriore della mente, che è sempre universale, e la cosa percepita mediante questo concetto, che è particolare, condusse in errore l'autore della filosofia critica: perciocchè riguardò come una cosa stessa il concetto intellettuale, e la cosa a lui rispondente nell' oggetto percepito: e quindi formò dell' universo intero una produzione dell' umano intendimento e della umana sensibilità; mettendo quello la *forma*, e questa la *materia*, come due ingredienti necessari a comporre gli oggetti tutti del mondo.

Questa osservazione fatta in particolare rispetto all' idea universale di esistenza, dee farsi medesimamente rispetto a qualunque altra idea, e massimamente alle dodici idee o categorie kantiane, alle quali Kant credette che tutte le idee generali si riducessero.

E perchè meglio la verità di quanto osserviamo veder si possa, applichiamo il ragionamento esposto ad una delle quattro idee o categorie principali, cioè a quella di *quantità*.

L' idea di quantità, che io ho nella mia mente, non è già la quantità stessa che io percepisco coll' aiuto de' sensi in un oggetto materiale, per esempio in una casa. ma queste son due quantità interamente distinte.

Evidente è questa distinzione: perocchè sebbene queste due quantità, cioè quella che ho nella mente mia, e quella che percepisco nella casa, si chiamino col solo vocabolo di quantità, tuttavia esse hanno caratteri e distinti e contrari. La quantità che ho nella mente, è un' idea, una quantità che ha il carattere di universalità: nella casa all'opposto io non percepisco già la quantità universale, o la quantità possibile e applicabile ad altri oggetti, ma una quantità propria e individua della casa stessa, inamovibile dalla medesima, e contraria perciò all' idea del mio intelletto, com' è contrario il particolare al generale, che l' uno esclude l' altro. Quella quantità dunque, che è concetto nella mia mente, non è quella che io percepisco coll' aiuto del senso nella casa; quindi erra la critica filosofia, dicendo che nella percezione degli oggetti esterni noi riferiamo ad essi quell' idea di quantità che è in noi, con un discorso simile a quello che fa Condillac dove osserva, che noi riferiamo e apponiamo ai corpi quella sensazione di

colore che non è che in noi. Checchè sia del ragionamento condillachiano; quello foggiato da Kant all' istesso modo, ma applicato alle idee invece che alle sensazioni, si scorge subito esser falso, dall' istante che si giunge a distinguere il *concetto universale*, dall' *attributo particolare*, cioè reso particolare dalle determinazioni sensibili, dell' oggetto percepito.

Il medesimo discorso è da farsi relativamente all' idea di *qualità*, a quella di *relazione*, e a quella di *modalità*; come pure alle idee a queste subordinate: anzi a qualunque idea si voglia, della quale noi ci serviamo per giudicare una cosa reale, attribuendole la qualità con essa espressa. Converrà sempre distinguere fra l' *idea* che è in noi, e la *qualità particolare* nella cosa riconosciuta: l' idea è la regola, dietro la quale noi formiamo il nostro giudizio; la *qualità particolare* nella cosa esterna riconosciuta è l' effetto del nostro giudizio, è ciò che mediante il detto giudizio noi siam pervenuti a conoscere: non è dunque vero che l' intelletto nostro pone nella cosa la sua idea: ma egli si serve della sua idea per *conoscer* ciò che già è nella cosa: egli pone al contrario la cosa nella sua idea, e così rende la cosa esterna vero e compito *oggetto* della cognizione. (1)

La verità di questa distinzione apparisce via più manifesta considerando che cosa noi facciamo quando pronunziamo un giudizio sulle cose: noi, per esempio, diciamo « questa casa è grande. »

Analizziamo questa proposizione: in essa non c' è nulla che esprima una nostra creazione della casa: nulla che esprima che la grandezza la mettiam noi nella casa. Il senso di quelle parole non presenta se non una operazione del nostro spirito, colla quale egli riconosce la grandezza di quella casa.

Esaminiamo meglio tale operazione: ella suppone l' *idea* di grandezza in noi, che ci serve per riconoscere la grandezza reale nella casa: l' idea di grandezza in noi non è dunque la grandezza della casa, perchè l' una è ideale, e l' altra reale: la prima è quasi un istromento mediante il quale conosciamo la seconda: le grandezze particolari e reali sono infinite; la grandezza ideale e universale è una e immutabile.

Questo è almeno ciò che il senso comune depone. Tutto il genere umano, tutte le scuole, tutte le plebi distinsero fra l' *idea* di una qualità, e la qualità sussistente nella cosa; la prima riconobbero esser nella mente nostra, l' altra fuori della mente, nella cosa. Ora se Kant, quando ammise la cognizione *a priori*, cioè necessaria ed universale, partì dal senso comune; e disse a Locke: « L' esistenza di una tale cognizione è innegabile, perchè tutti gli uomini l' ammettono; » io prego Kant di voler qui riconoscere, che è parimente una deposizione del senso comune questa distinzione di cui parlo, fra l' idea di una qualità, e la qualità particolare dalla cosa partecipata (2). Se egli intraprese una teoria per ispiegare un fatto dal senso comune deposto, a lui è ugualmente necessario di fare entrare nella teoria anche gli altri fatti che alla stessa materia si riferiscono, dal senso comune degli uomini parimente deposti e fermati.

Finalmente se non esistesse una differenza verissima fra la mia idea e la parte corrispondente ad essa della cosa, potrei io distinguere l' una dall' altra? Perchè dunque fu da tutti distinta? quale è il fondamento di una tale distinzione?

(1) Dimostrerò a suo luogo, che la comunicazione nostra reale colle cose esterne si fa colle *sensazioni*: questo, Kant lo ignorò, come sembra perfettamente; e indi fu ch' egli non potè conciliare queste due verità, 1.° che noi conosciamo le cose mediante *concetti*, 2.° che le cose son diverse dalla nostra cognizione de' medesimi. Non potendole conciliare, sacrificò la seconda alla prima.

(2) Reid è acconcio di negarmi, che questa sia la deposizione del senso comune: ogni lettore imparziale giudicherà di questa controversia. La disparità però di opinione fra me e Reid intorno a ciò che depone il senso comune, dimostra ancora, che l' autorità di questo non è sempre così evidente per sè, che debba convincere egualmente tutti gli uomini individuali.

ARTCOLO XVI.

Altro errore del criticismo.

Altro errore della filosofia critica è questo. Kant suppone gratuitamente che noi, quantunque volte percepiamo una cosa esterna coll'intelletto, siamo obbligati di percepire *intellettualmente* altresì la sua *quantità*, la sua *qualità*, e la sua *relazione*. In questo egli mostra di non avere abbastanza approfondito, quanto a me pare, la natura di quell' atto intellettuale, onde noi percepiamo le cose.

Infatti, acciocchè io possa col mio intelletto percepire una cosa, una realità, è bensì necessario ch'io la giudichi esistente; ma su tutto il resto, non è necessario ch'io pronunzi giudizio: non è necessario ch'io attribuisca alla medesima espressamente una quantità, qualità e relazione. Sopra tutte queste cose io posso sospendere il mio giudizio, e tuttavia percepire intellettualmente la cosa: purchè io dica a me stesso: « esiste. »

Questo giudizio, che io faccio nel primo atto della percezione intellettuale, si potrebbe esprimere così « Esiste qualche cosa che modifica i miei sensi, fornita certo di tutte le condizioni dell' esistenza. »

Non è però necessario che col mio intelletto mi fermi a percepire queste *condizioni* dell' esistenza: il complesso delle sensazioni offerisce al mio spirito il mezzo di determinare abbastanza il suo oggetto, perchè io possa terminare in esso il giudizio « esiste, » senza che mi sia necessario di ricercare anche coll' intelletto il modo o le determinazioni particolari di questa esistenza. Anzi posso fin anco prescindere dalle sensazioni particolari, o dalle sensazioni d'ogni fatta, come allorquando concepisco un oggetto sensibile in genere, o pure un oggetto senza più.

L'errore kantiano adunque qui consiste, nell' aver egli supposto che le quattro categorie, cioè la quantità, la qualità, la relazione e la modalità, sieno condizioni della *percezione* intellettuale, o com' egli dice, dell' esperienza: mentre non sono che condizioni dell' *esistenza* delle cose esterne.

Certo, nessuna cosa limitata può esistere senza una quantità, delle qualità e delle relazioni: ma tutte queste cose, che pure in lei sono, non è necessario che sieno da me intellettualmente percepite, perchè io possa dire d'aver percepita o almeno concepita la cosa. E in ogni cosa ci rimangono sempre occulte molte proprietà, che ci si scuoprono poscia col tratto del tempo, e col lungo esame della cosa; e pure la cosa si potè benissimo aver percepita da noi intellettualmente, senza che abbiam percepite quelle proprietà o qualità.

In somma esaminando che cosa esiga l'atto che fa il nostro intelletto quando percepisce una cosa corporea, si trova che non esige se non queste due cose: 1.° che questa cosa esterna abbia affetti i nostri sensi corporei, 2.° che l' intelletto pronunzi il giudizio sulla sua esistenza.

Il giudizio che pronunzia l' intelletto sulla esistenza della cosa, e che si riferisce ad essa come produttrice delle sensazioni, è l' atto onde l' intelletto percepisce.

Ma l' intelletto non ha bisogno di pronunziare altrettanti giudizi sulla quantità, qualità e relazioni della cosa, per percepirla, meno ancora per solo concepirla: dunque l'intelletto può concepire e percepire la cosa anche senza bisogno ch'egli concepisca o percepisca la sua *quantità*, le sue *qualità* e le sue *relazioni*. Dunque queste quantità generali sono bensì condizioni dell' esistenza delle cose fuor della mente nella loro esistenza particolare e reale; ma non sono, come pretende Kant, condizioni della percezione intellettuale; e anche senza l' uso delle idee di quantità, qualità e relazione, l'intelletto può percepire le cose: sebbene non possa percepirle, senza l' uso dell' idea di esistenza.

Quando poi l' intelletto ha percepito una cosa offerta da' sensi, egli può anche esaminarla, e percepire a mano a mano la sua quantità, le sue qualità e le sue relazio-

ni. Ed è così che si perfeziona la nostra cognizione intellettiva. Ella esiste mediante il giudizio sulla sussistenza delle cose: ella si perfeziona mediante altri giudizî più particolari, portati sopra di esse divenute già oggetti del nostro spirito.

Kant doveva cadere necessariamente nell'errore che stiam facendo osservare: questo non è che una conseguenza dell'errore fondamentale esposto nell'articolo precedente.

Non avendo egli osservato, che esiste nella cosa reale delle qualità pure, reali e particolari, rispondenti a quelle quattro idee di quantità, qualità, relazione e modalità, immaginò una quantità, qualità, relazione e modalità uscente dalla mente, e nello stesso tempo tale che entrasse a formar parte della *cosa* (non distinguendola più dall'*oggetto* della mente) per una nostra illusione, attribuendo noi ad essa ciò che è nostro.

Tolta questa distinzione di mezzo, egli non potea più distinguere le *condizioni dell'esistenza* delle cose esteriori, dalle *condizioni della percezione* delle medesime.

Colla percezione, secondo Kant, le cose, almeno in gran parte, non si conoscono solo; si creano: quindi le stesse dovevano essere le condizioni di queste per esistere e per essere percepite. All'incontro il vero è, che noi non possiamo niente nelle *cose*; ma che coll'atto del percepirle noi aggiungiamo loro ciò che le rende *oggetti* del nostro spirito. Altro è dunque la *cosa* come sta in sè, altro è la cosa divenuta oggetto allo spirito nostro.

Rimosso poi l'equivoco delle parole, risulta che havvi una quantità, e delle qualità e relazioni particolari nelle cose: ed una *quantità*, e delle *qualità* e *relazioni* generali nella mente. Le prime sono qualche cosa di *reale*, e debbono trovarsi nelle cose, altramente esse non potrebbero esistere, sono condizioni della loro esistenza: le seconde sono qualche cosa d'*ideale*, si trovano nella mente, e sono la conoscibilità delle qualità reali, le regole per giudicare delle cose dopo averle percepite, ma non le condizioni necessarie a percepirle.

ARTICOLO XVII.

Obbiezione disciolta.

Ciò che ho detto sulla maniera ond'avviene la percezione intellettuale, può muovere in altrui un dubbio, che qui debbo sciogliere. Questo scioglimento mi condurrà a chiarir meglio la natura della percezione intellettuale, dalla cognizione chiara della quale percezione dipende finalmente tutta la questione che noi trattiamo dell'origine delle idee.

Il dubbio, di che parlo, non è al tutto nuovo, e n'abbiamo fatto cenno esponendo le opinioni di Aristotele sopra la questione presente; e fu il seguente.

Io dissi, che la percezione intellettuale delle cose esterne e materiali consiste in un giudizio, mediante il quale lo spirito nostro dice a sè stesso « esiste un oggetto rispondente alle mie sensazioni. » Or altri può rispondere: questo giudizio o è pronunciato dall'intelletto, o no. Se non è dall'intelletto pronunciato, l'intelletto nulla ancor percepisce: poichè la percezione intellettuale non è che questo giudizio. Se è pronunciato dall'intelletto, forz'è che l'intelletto percepisca le sensazioni sulle quali, o almeno in occasione delle quali pronuncia il suo interiore giudizio dell'esistenza di qualche cosa a quelle corrispondente. Ora se l'intelletto percepisce le sensazioni, non è dunque bisogno del giudizio per la percezione intellettuale, mentre l'intelletto percepisce prima le sensazioni, e poi le giudica.

Questa obbiezione non ha origine, che da un po' di confusione d'idee sulle facoltà dello spirito, e dalla mancanza di distinzione ne' nomi che alle medesime applicano comunemente i filosofi. Ella si dissipa pur colla chiara descrizione della percezione intel-

lettuale, che io son per fare, e colla enumerazione delle facoltà nostre che concorrono a produrla.

Richiamisi di nuovo la definizione data della percezione intellettuale per le cose corporee: « è un giudizio mediante il quale lo spirito afferma sussistente qualche cosa percepita da'sensi. »

Analizzando quest'atto dello spirito, noi troviamo che, acciocchè egli si operi,

1.° È necessario che il corpo, che trattasi di percepire, operi in su' nostri sensi, e quindi ci occasioni delle sensazioni; giacchè questo corpo sensibile è quello, che dee essere giudicato esistente.

2.° Per giudicarlo esistente, noi dobbiamo avere in noi l'idea di *esistenza*, che è quell'universale che al detto corpo viene applicato, dicendo « esiste; » universale, che non vien percepito da'sensi.

3.° Finalmente fa bisogno un atto, nel quale noi consideriamo l'azione de'corpi su di noi dalla parte del principio operante; e questo principio lo riguardiamo come in sè esistente, diverso da noi; il che è un classificarlo nella classe delle cose esistenti, e un chiudere il giudizio « Esiste ciò che ferisce i miei sensi. »

Or da questa analisi della percezione vedesi, che alla medesima concorrono e cooperano tre facoltà distinte del nostro spirito, cioè:

1.° La facoltà di sentire il corpo sensibile;

2.° La facoltà che possiede l'idea di *esistenza*, o sia che intuisce l'essere, il quale somministra il predicato del giudizio;

3.° Finalmente la facoltà che unisce il *predicato* al *soggetto*, e che così mette nel giudizio la *copula*, o sia forma il giudizio stesso.

E in qualunque maniera si vogliano nominare queste facoltà, egli è però sempre necessario tenerle distinte, e non confonderle insieme giammai.

Se noi vorremo chiamare la prima col nome di *sensibilità corporea;* la seconda col nome d' *intelletto,* e la terza col nome di *ragione* o di *facoltà di giudicare*, e non confonderemo mai fra loro queste denominazioni così stabilite: in tal caso le osservazioni seguenti varranno a sciorre pienamente, come a me sembra, la proposta obbiezione.

La *sensibilità* percepisce l'azione del corpo sensibilmente e passivamente (sensazioni); l'*intelletto* possiede in sè l'*idea di esistenza* (ondechessia egli l'abbia, la dee avere, come vedemmo, prima che segua il giudizio di cui parliamo). Ora egli è certo, che fino che l'una *potenza* ha in separato il complesso delle sensazioni o la passione ricevuta, e l'altra potenza ha solo l'idea di *esistenza*, non è possibile che segua giudizio alcuno: si hanno bensì due elementi del giudizio, cioè il soggetto ed il predicato; ma fino che l'uno sta separato dall'altro, il giudizio non è formato: la loro sintesi o unione è quella che costituisce il giudizio. Ora ecco come ciò avviene.

La *sensibilità* e l'*intelletto* sono due facoltà d'uno stesso soggetto: d'un *Io* perfettamente semplice. Questo soggetto unisce, nella semplicità dell'intimo suo sentimento, que'due elementi distinti, che quelle sue due distinte facoltà a lui somministrano. Cioè quell'*Io* che da una parte vengo modificato dalla *sensibilità*, e sento per essa il sensibile agente sopra di me, sono quel medesimo che dall'altra possiedo l'*idea di esistenza* nel mio intelletto. Questo però ancora non basterebbe; perocchè queste due cose, cioè il corpo esterno in quanto agisce ne' sensi, e l'idea di esistenza, potrebbero esistere in un soggetto semplice l'una a canto l'altra senza però unirsi, senza raffrontarsi l'una coll'altra. Egli è dunque necessario di più, che questo soggetto semplice, che possiede in sè questi elementi del suo giudizio, cioè il sensibile (materia) e l'idea di esistenza (forma del giudizio), abbia una virtù od efficacia per la quale possa rivolgere la sua attenzione, ossia *riflettere* sopra di sè, sopra tutto ciò che patisce o che ha in sè stesso. Questo soggetto adunque 1.° riflette d'avere contemporaneamente ciò che prova nella sensibilità, e ciò che luce nell'intelletto, cioè l'idea di esistenza;

2.° paragona il sensibile all'esistenza; 3.° e ravvisa in esso una esistenza, che non è se non una *realizzazione* particolare di quella esistenza ideale ch' egli prima concepiva solo come possibile. Queste tre operazioni, che vengono fatte rapidamente nel fondo dell' intimo sentimento di un ente sensitivo e ad un tempo intelligente, sono quelle che costituiscono la terza delle facoltà enunciate, cioè la facoltà di giudicare, che è una funzione della *ragione*.

Venendo or dunque a rispondere all' obbiezione che fu proposta, dico che, secondo la denominazione data a queste tre facoltà, non è già l' *intelletto* quello che giudica, e perciò egli non è la facoltà che percepisce, ma egli è solo la facoltà che somministra alla *ragione* il mezzo di percepire, che è quanto dire la regola di giudicare, mezzo che consiste nell' idea che serve di predicato nella formazione del giudizio. Sebbene però non sia l' *intelletto* quello che propriamente percepisce, tuttavia si chiama *percezione intellettuale* quella che descriviamo, perocchè l' intelletto fornisce alla medesima la parte principale e formale.

E da quanto abbiamo fino a qui ragionato, egli non sarà difficile a ritrarre una definizione esatta della *percezione intellettuale*, che sarebbe la seguente: « La percezione intellettuale è quella che fa il nostro spirito di una cosa sentita, quando la vede (1) contenersi nella nozione universale di esistenza. »

ARTICOLO XVIII.

Merito filosofico di Kant: egli vide che il pensare non era che un giudicare.

Il merito principale di Kant sembrami quello di essersi avveduto meglio d' ogni altro filosofo moderno, della essenziale differenza fra le due operazioni del nostro spirito, il *sentire*, e l' *intendere* (2).

Dalla distinzione esatta di queste due operazioni egli fu posto in istato di potere analizzare questa seconda operazione, cioè l' *intendere;* la quale operazione non si poteva giammai sottomettere ad un' analisi accurata, se non si fosse prima isolata, o sia separata da ogn' altra facoltà a quella affine ed aderente.

L' analisi accurata dell' *intendere* fruttò a Kant la cognizione di una verità assai rilevante, qual è quella, che tutte le operazioni della mente nostra si riducano finalmente a de' giudizi: « Noi possiamo, egli dice, ridurre a giudizi tutte le operazioni « dell' intendimento, in modo che sia lecito rappresentarcelo in generale come una fa- « coltà di giudicare » (3).

(1) I termini tolti dal senso della vista, ed applicati in un senso traslato a significar le operazioni degli altri sensi, si fanno fonti inesausti d' equivoci e di errori, come avremo occasione più volte di osservare. Non credo però che il medesimo dir si possa della parola *vedere* applicata alla mente: oltrechè può dirsi, che questa parola sia divenuta propria, da traslata che era al principio, per l' uso comune della medesima.

(2) Egli conobbe che l' *intendere* era essenzialmente diverso dal *sentire*; ma non pervenne per questo a conoscere l' intima natura dell' operazione intellettuale: Ciò che vide si fu che l' *intendere* era qualche cosa di attivo, il *sentire* qualche cosa di passivo: « Tutte le *visioni*, egli dice, perchè sensitive, sono fondate sopra affezioni; i *concetti* sopra funzioni » (*Log. trascendent. Analit.* L. I, cap. I, sez. I).

Egli chiamò *visioni* tutto ciò che il senso presenta: così generalizzò questa parola, il significato proprio della quale non si può riferire che alla vista: mostrerò altrove quanti errori abbia prodotto questo vezzo comune de' filosofi di parlare degli altri sensi con parole *traslate* tolte dal senso particolare della vista.

(3) *Crit. della R. P., Log. tras.* Div. I, L. I, Sez. I.

ARTICOLO XIX.

Kant vide assai bene la difficoltà di assegnar l'origine delle cognizioni umane.

Essendo Kant pervenuto a conoscere, che qualunque funzione del nostro intendimento si riduceva finalmente ad un *giudizio*; egli potè vedere, in un modo più generale e più profondo di tutti gli altri moderni filosofi che l'hanno preceduto, dove giacevasi la difficoltà nello spiegare l'origine delle umane cognizioni.

S'avvide egli subito, che l'intelletto nostro non potea *giudicare* se non possedendo delle nozioni, o de' concetti, com'egli li chiama, perciocchè il giudizio non è che il mettere un oggetto particolare sotto un concetto universale. Ora diss'egli seco medesimo: io vedo benissimo come noi possiamo avere, mediante i sensi, la rappresentazione (1) di un particolare; ma non vedo modo alcuno onde noi possiamo avere i *concetti*, cioè le nozioni universali che ci debbon servire di attributo o di predicato all'oggetto rappresentatoci. La difficoltà dunque non può consistere che nello spiegare questi *concetti* anticipati, cioè supposti di necessità precedenti alle sensazioni.

Di ciò conchiuse, che prima di tutto convenivasi analizzare la *funzione del giudizio*, e indicare tutti i concetti de' quali esso abbisognava; ciò ch'egli si propose di fare nella parte, ch'egli intitolò *Analitica trascendentale*.

« Pensare, » ecco le sue parole, « è sapere per mezzo di *concetti*: e questi concetti, nella loro qualità di attributi di giudizi possibili, si riferiscono ad una rappresentazione di qualche oggetto indeterminato. Per esempio, il *concetto* di corpo dinota qualche cosa (supponi metallo) che può essere conosciuta mediante il detto *concetto*. Non è dunque *concetto* per altro, se non perchè in esso comprendonsi altre rappresentazioni, o sia perchè può riferirsi ad altri oggetti. Laonde il *concetto* è l'attributo in un giudizio possibile; per esempio, il concetto *corpo*, è l'attributo in questo giudizio: il metallo è un corpo. Noi dunque potremo trovare tutte le funzioni dell'intelletto, coll'indicare semplicemente le funzioni dell'unità ne' giudizi. » (2)

ARTICOLO XX.

Distinzione fra' giudizi analitici e sintetici.

Kant avea conosciuto meglio d'ogn'altro fra' moderni filosofi, che il modo generale di tutte le operazioni intellettive, e perciò anche della percezione intellettuale, è il giudizio.

Questa verità luminosa l'avrebbe potuto condurre dirittamente alla piena cognizione della percezione intellettiva, s'egli l'avesse seguita con diligenza, e senza amore soverchio di regolarità e di sistema. Vediamo in quella vece a che lo scorsero i suoi pensieri.

Afferrato il principio « pensare è giudicare, » egli mosse il suo viaggio filosofico da questo punto certo: e cominciò ad investigare la natura del giudizio.

Tale investigazione gli diede per risultato, che tutte le specie possibili de' giudizi son due: giacchè in due modi opera la mente nostra: o essa divide una idea in più parti, il che dicesi *analisi*; o congiunge più parti in una idea, il che si appella *sintesi*: (3) quindi al'ri giudizi sono analitici, altri sintetici.

(1) Veramente i sensi niente rappresentano.
(2) *Crit. della Rag. Pura, Logica*, Div. I, Lib. I. Sez. I.
(3) Kant dice che non corse mai al pensiero di alcun filosofo prima di lui, la divisione fra i *giudizi sintetici* ed *analitici* (*Crit. della Rag. Pura*, Introd. VI.): ma questo non è che uno dei

I *giudizi analitici* sono quelli, mediante i quali noi attribuiamo al soggetto un predicato che è essenzialmente inerente al medesimo, sicchè si confonde in una cosa identica con lui, come sarebbe, « il triangolo è una figura di tre lati; » nel quale giudizio non si fa che spiegare la parola triangolo, affermando ciò che questo è, nè più nè manco, cioè « una figura fornita di tre lati. »

I *giudizi sintetici* sono quelli, ne'quali il predicato non è contenuto nel concetto del soggetto, ma è qualche cosa di più di ciò che esprime questo concetto: per esempio, quando io dico « quest' uomo è bianco, » io aggiungo il predicato di *bianco*, al soggetto *uomo*, che non lo racchiude in sè stesso, perciocchè vi sono anche uomini neri e d' altro colore.

Kant osservò la diversa proprietà e il diverso ufficio di queste due specie di giudizî che fa la mente umana, con queste parole: « Si potrebbero chiamare giudizî *ri-* « *schiaranti* i primi (cioè gli analitici), ed *amplificanti* i secondi (cioè i sintetici): « stantechè negli analitici non si aggiunge nulla col predicato all' idea del soggetto, « ma essi non fanno che dividerlo e notomizzarlo, dirò così, nelle sue proprie idee par- « ziali, come quelle che già nel medesimo si pensano sebbene oscuramente. All' oppo- « sto i *sintetici* aggiungono all' idea del soggetto un attributo che non era punto im- « maginato in essa idea, e che non sarebbe potuto indi emergere, nè ricavarsi, per « qualunque notomia fare se ne volesse. »

ARTICOLO XXI.

Come Kant pose il problema generale della filosofia.

Stabilita la distinzione fra i *giudizî analitici* e *sintetici*, le due specie di operazioni del nostro spirito intelligente, bisognava spiegare siccome questi giudizî potessero cominciare a formarsi nella mente nostra: perciocchè messa in chiaro la generazione di questi giudizi, era pure spiegato l' acquisto delle idee e di qualunque altra funzione della mente.

Egli adunque cominciò dall'osservare che ogni *giudizio analitico* ne supponea fatto già precedentemente un *sintetico*: perciocchè io non posso scomporre se non ciò che io ho già prima composto. Quando io faccio il *giudizio analitico* surriferito, « il triangolo è una figura di tre lati. » io debbo sapere già il valore della parola *triangolo*, altramente io non potrei definirla siccome fo col detto giudizio. Ora per conoscere il valore della parola *triangolo*, io debbo 1.° aver nella mente mia il *concetto* di triangolo, 2.° sapere che a questo *concetto* fu imposto quel nome.

Ma come posso io avere il *concetto* del triangolo, (1), se nella mia mente non ho unito insieme l' idea di figura coll' idea de' tre lati, cioè se non ho detto prima a me stesso « è possibile una figura con tre lati? » Ora il dire « è possibile una figura con tre lati, » non è che pronunciare un giudizio sintetico, perciocchè nel *concetto* di figura non è già compresa la determinazione ossia il predicato dei *tre lati*: sicchè si danno figure con vario numero di lati. Non si può dunque formar un *giudizio anali-*

soliti vanti de' filosofi: ciascuno pretende d' aver veduto egli solo il primo le più importanti verità, gettando nel fango i suoi predecessori. Le pretensioni di Kant a questo proposito superano ogni misura. In quanto a me, io vedo le due operazioni della intelligenza nostra, cioè quella di comporre, e quella di dividere (sintesi ed analisi), eccellentemente descritte da Aristotele; e dopo lui, conosciute più o meno da tutti i filosofi: e queste due maniere di operare sono appunto le due specie di giudizi kantiani. Ciò che non vide altri prima di Kant, si è l'esistenza di giudizî sintetici *a priori*, intesi nel senso kantiano: ma questi io li credo un bel sogno del nostro filosofo critico, come più innanzi dimostrerò (Art. XXII).

(1) Il concetto di triangolo in genere, di cui qui si parla, non si dee già confondere colla mera sensazione di un triangolo particolare, fisicamente esistente.

tico, senza supporre d' aver prima fatto un *giudizio sintetico:* non si può scomporre un concetto, senza supporre che noi abbiamo intuito quel concetto unito con tutte sue parti, il che è fare il *giudizio sintetico*.

D' altro lato, ponendo che io possieda già, mediante questi giudizî *sintetici*, dei *concetti*, non v' ha più difficoltà nell' intendere siccome si possano que' *concetti* scomporre nelle lor parti elementari e far de' *giudizi analitici:* perciocchè a tal fine non mi bisogna se non fissare la mia attenzione esclusivamente sopra qualche elemento di quelli, onde il detto concetto risulta, e d' uno in altro elemento successivamente trasportarla (1).

Se v' ha dunque qualche difficoltà nello spiegare le operazioni della mente umana, ella non può consistere che nell' assegnare una cagione sufficiente a' giudizî sintetici.

Kant adunque si raccoglie tutto nell' esame de' giudizî sintetici, e prima si fa a rilevare quali essi sieno.

Egli pretende di aver trovato che ve n' abbiano di due maniere; altri son quelli che si riferiscono all' esperienza, altri sono quelli che si fanno *a priori*.

I giudizi *empirici*, o provenienti dall' esperienza de' sensi, sono tutti sintetici (2).

In fatti l'esperienza sensibile mi somministra degli accidenti, i quali non si racchiudono necessariamente nei nostri concetti primitivi: per esempio, l' esperienza mi mostra che certi uomini sono bianchi: questo predicato di *bianco* io non l' avea inchiuso nel mio concetto di *uomo*: ma a questo lo sopraggiungo dal di fuori: e perciò io formo con ciò un giudizio *sintetico*.

Ora nella formazione di questi giudizî sintetici non trova Kant ancora alcuna difficoltà, poichè, egli dice, abbiamo in essi l' appoggio della sperienza « che è già per sè stessa un accoppiamento sintetico (3) di visioni. »

(1) Questo è ciò a cui può estendersi la riflessione lockiana: per altro, quando io concepisco io separato le singole parti ossia i singoli elementi di un concetto che analizzo, io debbo poter concepire anche queste singole parti intellettualmente, ossia con quella esistenza che hanno in sè: e per far ciò, ho bisogno di fare una sintesi: l' analisi adunque suppone sempre la sintesi.

(2) *Crit. della Rag. Pura*, Introd, IV. Kant chiama sintetici questi giudizî, perchè i predicati ne' medesimi sono dati, parlando degli empirici, dall' esperienza, e non contenuti nel concetto della cosa: per esempio, quando io vedo un cavallo bianco, aggiudico a quel cavallo la bianchezza, che non si contiene punto nel concetto *cavallo*, ma che mi è data dalla sensazione della vista. Ma se il predicato m' è dato in questo stato dall' esperienza, onde ho io il soggetto (cavallo) a cui aggiudicarlo? Il soggetto *cavallo* è un concetto astratto, che io pur non avrei mai, se non avessi veduti de' cavalli. Ora quel concetto d' altra parte essendo astratto e generale, non mi può essere dato da' sensi. Sta qui la vera difficoltà: non consiste nello spiegare onde noi troviamo i predicati de' soggetti già da noi *concepiti* coll' intelletto: ma ella sta unicamente a spiegare come noi *concepiamo* i soggetti, ossia come ce ne formiamo i concetti. È questa operazione che analizzata attentamente, somministra il seguente progresso nell' origine delle nostre idee.

1.° Noi ci formiamo il *concetto* di un soggetto *concreto*: questo concetto è composto *a*) di qualche cosa di generico che non ci possono dare i sensi, il che, analizzato, si trova essere l' idea di *esistenza b*) e di una parte sensibile.

2.° Dal concetto del soggetto in concreto noi astraiamo l' esistenza attuale, e quelle qualità sensibili che vogliamo; e così ci restano i concetti astratti, come sarebbe il concetto di cavallo in genere.

3.° Avendoli noi formati questi *concetti astratti*, noi, all' occasione di nuove sensazioni, aggiungiamo a' medesimi de' *predicati* sensibili a nostro grado: ovvero ciò facciamo anche colla immaginazione sola. In tal modo il *concetto* generale del soggetto è come uno scheletro, che noi vestiamo ora di un abito ora di un altro a tutto nostro piacere: e ne facciamo riuscire un soggetto concreto.

(3) Lasciando di notare l' improprietà della parola *visione*, applicata a significar tutto ciò che i cinque sensi ci somministrano di reale, noto solo, che questa proposizione meriterebbe che Kant si fosse esteso a provarla. Tuttavia ella può avere un senso vero, fino che quest' accoppiamento di visioni non si estende a produrre l' idea dell' esistenza. Ma tolta via questa idea, è impossibile che noi abbiamo un *giudizio sintetico* atto ad essere analizzato; anzi, è impossibile

Ma « tale appoggio (della esperienza) manca del tutto ne' giudizî sintetici per an« ticipazione (o sia *a priori*). Se io debbo in fatti partirmi dal concetto del soggetto « *A*, e trasferirmi ad un predicato *B* che in esso non è contenuto, e che tuttavia ad « esso giudico unito, a che cosa potrò, di grazia, appoggiarmi per questo passaggio, « o per qual mezzo accadrà che possa la sintesi aver luogo, se mi è qui precluso il « campo della sperienza ove poter trovare il detto predicato? » (1) Or qui è dove Kant ritrovò il nodo della questione che stiamo rivolgendo.

Perchè la s' intenda chiaramente, riepilogando ciò che abbiamo detto fin qui, ecco siccome Kant si argomenta di ragionare.

1.° Giudizî *sintetici* diconsi quelli, mediante i quali noi attribuiamo ad un soggetto un predicato che non è contenuto nel concetto del soggetto stesso.

2.° Supponendo che noi abbiamo già in noi il concetto del soggetto, noi non possiamo cavare dal medesimo concetto il predicato che gli vogliamo aggiungere, perchè in esso non è contenuto: dunque il detto predicato ci dee essere somministrato d' altra fonte.

3.° Questa fonte può essere l' esperienza sensibile: quando adunque il predicato è tale che ci possa essere dato dall' esperienza sensibile, allora è manifesta la possibilità de' nostri giudizî sintetici: questi sono i *giudizî sintetici empirici*.

4.° Ma vi hanno certi *predicati* in questa specie di giudizi, che non ci possono esser somministrati da' sensi.

5.° Dunque la difficoltà consiste a mostrare, onde a noi vengano dati questi *predicati*, mentre essi sono tali, che dall' una parte non ce li dà l' esperienza, dall' altra non sono compresi nel *concetto* che noi abbiamo del soggetto, a cui que' predicati attribuiamo. Senza questi predicati noi non possiamo formare i *giudizî sintetici a priori*: dunque il problema generale della filosofia, secondo Kant, dev' esser posto così: « Come si possono presumere o preconcepire i giudizî sintetici; » o sia « Come si possano formare i giudizî sintetici *a priori*. »

Ognuno vede, che se nella serie delle cinque proposizioni enunciate ve n'ha una che meriti d' essere con tutta diligenza verificata e solidamente stabilita, è la quarta, cioè l' esistenza di predicati *a priori* non contenuta nel concetto del soggetto, ovvero, che è il medesimo, l' esistenza de' giudizî sintetici *a priori*.

Formiamo noi veramente de' giudizî sintetici *a priori*? Ecco una delle questioni fondamentali di tutto l' edificio kantiano: è un fatto che dev' esser provato: egli ben merita che ci tratteniamo un poco sopra di lui, mentre è il piccolo punto, si può dire, che dimanda il Criticismo per mettere a leva l' universo.

ARTICOLO XXII.

È egli vero che l' uomo fa dei giudizî sintetici a priori?

Kant, che ha preteso che l' uomo faccia de' *giudizî sintetici a priori*, recò a prova della sua asserzione degli esempi: nè in altro modo potea provare una proposizione di fatto.

Io metterò dunque ad esame tutti gli esempî di giudizî sintetici *a priori* prodotti da Kant; e se mi verrà fatto di dimostrare ch' essi non sono punto tali, risulterà da ciò, che i giudizî sintetici *a priori* sono male annoverati da Kant, e ch' egli perciò ha fabbricato il suo sistema sopra l' arena, fece un sogno colla sua immaginativa.

un giudizio di sorte alcuna. Kant adunque dà alla sensibilità più di quello che le si compete, secondo un accurato esame della medesima, mostrando il lato debole e la provenienza sensista della sua filosofia.

(1) *Crit. della R. P.*, Introd. IV.

Per intendere quanto io dirò, bene ritengasi quali sieno i pretesi giudizi sintetici *a priori* di Kant che io nego: sono de' giudizî, ne' quali si tratta di aggiungere al soggetto un predicato che nè è contenuto nel concetto che abbiamo del soggetto, nè ci viene somministrato dalla sperienza de' sensi.

1.° I giudizî della matematica pura, secondo Kant, sono tutti *sintetici a priori;* e reca primieramente in esempio la proposizione $7 + 5 = 12$, la quale egli pretende che sia un giudizio sintetico *a priori.*

Ma quale ragione di ciò adduce?

Non altra che questa: il concetto di 12, egli dice, non si può trarre dalla somma de' due numeri 7 e 5, se non coll'aiuto di qualche segno esterno, come quello delle dita della mano; il qual bisogno di segni esterni per eseguire le somme de' numeri, si vede via meglio, dic' egli, pigliando delle somme maggiori.

Ora questa ragione nulla conchiude al suo uopo: l'aver noi bisogno di un qualche segno esterno per cavare mediante la somma di 7 e di 5 il numero 12, non prova già che il concetto di 12 non sia compreso nel concetto della somma di que' due numeri; anzi prova ch'egli v'è sicuramente compreso, perciocchè altramente noi nol potremmo dedurre nè pure coll' aiuto di segni, i quali non aggiungono niente nel concetto, ma solo aiutano noi a riconoscere la stessa cosa sotto due forme od espressioni diverse. In una parola, o i sensi ci sono necessarî per concepire in separato il numero 7 e il numero 5, ovvero non c' è una *assoluta* necessità de' medesimi nè pure per sommarli insieme e cavarne il 12. Il concetto adunque di dodici unità, ed il concetto di sette più cinque unità, non è che la stessa cosa percepita con atti della mente diversi, nell' uno de' quali però esiste la cosa stessa nè più nè meno che nell'altro. (1)

2.° La geometria pure per Kant è piena di giudizî sintetici *a priori*, e l'esempio che ne adduce è la proposizione « La linea retta è la più breve fra due punti dati. »

Egli pretende che nell'idea di linea retta non sia inchiusa la qualità di essere la più breve, e che la sola visione non possa somministrare questa proposizione.

Ma ciò non gli si può accordare in alcun modo: e sia che la visione ci bisogni, o che non ci bisogni a dedurre la brevità della via retta, egli sembra però evidente, che questa qualità è necessariamente inchiusa nella condizione dell'essere retta: nè si richiede altro, se non il concetto puro della rettezza e della curvezza, per trovare nel primo di questi due concetti, scomponendolo, la qualità della maggior brevità possibile relativamente a tutte le curve che terminano a' medesimi punti. (2)

3.° Kant pretende che anche nella fisica ci sieno de' giudizî sintetici *a priori*, e ne dà esempio in questa proposizione: « In tutte le mutazioni del mondo corporeo ri- « mane sempre immutabile la quantità della materia. »

Ma questa proposizione non è punto necessaria se non nell'ipotesi, che per *mutazioni del mondo corporeo* s'intendano mutazioni di forme e di composti, com'è in fatto. Ora aggiunto alla espressione « mutazione del mondo corporeo » un simile concetto, egli è evidente che il detto giudizio è analitico: perocchè l'immutabilità della

(1) Egli è vero bensì, che in natura non si dà alcuna *collezione*, ma solo degl' individui separati: perciò il concetto di un numero qualsiasi suppone qualche cosa di più di quello che è in natura, o nella sensazione, perchè è concetto di una *collezione*. Di qui apparisce, che in ogni concetto di qualsivoglia numero la mente aggiunge veramente del suo l' *unità*, onde unisce gl' individui separati, e ne fa una collezione. Può adunque dirsi giustamente, che nel concetto di un *numero* v' ha sempre un cotal giudizio sintetico *a priori*; ma l'errore di Kant sta in cercare questo giudizio sintetico nella somma del 5 col 7, in vece di cercarlo e trovarlo nel concetto del 5, del 7, del 12, e di ogni altro numero, come dicevamo. Oltracciò nel genere di giudizî sintetici *a priori*, di cui ci parla, non preesiste un soggetto intellettivo, ma viene dalla operazione stessa del giudizio costituito: il che si conviene attentamente notare.

(2) All' incontro nel concetto di ogni *linea* può trovarsi un giudizio sintetico *a priori*; perocchè avere il concetto di una linea, è pensare una linea possibile; e la *possibilità* non istà nella linea fisica, ma è un *predicato* messo dalla mente.

quantità della materia è un concetto compreso nell'idea di quelle specie di mutazioni di cui si parla nella detta proposizione.

4.° Finalmente pretende che anche la metafisica (se pure esiste) non possa essere che composta di giudizî sintetici *a priori;* e l'esempio di cui egli fa più uso, si è la celebre proposizione « Tutto ciò che avviene dee avere una causa, » che sostiene essere uno di que'suoi giudizî sintetici *a priori.* Ora la cosa, per mio avviso non è così: ma meritando questa proposizione ogni attenzione, io mi occuperò ad esaminarla in particolare nell' articolo seguente.

ARTICOLO XXIII.

La proposizione « ciò che avviene dee avere la sua causa, » è ella un giudizio sintetico a priori, *nel senso di Kant?*

Kant pretende che « l'idea di una causa giaccia assolutamente fuori del concetto « di ciò che avviene, e dinoti cosa affatto diversa da esso, e che non sia quindi « menomamente contenuta nel concetto di ciò che avviene (1). » Quindi in un tale « giudizio, secondo Kant al soggetto (ciò che accade) si aggiunge un predicato (l' avere una causa) che nè può esser dato dall' esperienza, perchè l' esperienza non mostra *cause* ma solo *fatti* successivi, nè si trova esser contenuto nel concetto del soggetto: e quindi qui abbiamo, egli conchiude, un giudizio sintetico *a priori.*

Io vorrei richiamar Kant ad un' analisi più paziente del giudizio « ciò che avviene deve avere la sua cagione. »

E sostengo, che nel concetto « ciò che avviene » si racchiude il concetto di « causa: » perciocchè il concetto di *effetto* e quello di *causa* a me sembrano per sì fatto modo relativi, che l'uno dee esser inchiuso necessariamente nell' altro, nè si può posseder l' uno senza possedere ancora implicitamente l' altro.

E veramente, *effetto* vuol dire « ciò che è prodotto da una *causa;* » *causa* vuol dire « ciò che produce un effetto. » Nella definizione adunque dell' uso di questi due concetti, entra necessariamente l' altro concetto; e senza di questo, non si può definire nè intendere quello.

Ora io dico, voi supponete che io abbia già il concetto del soggetto, cioè dell'*effetto:* ma con questa supposizione voi venite altresì a supporre ch' io abbia implicitamente il concetto del *predicato*: perciocchè all' esistenza dell' uno, l' altro è richiesto per assoluta necessità.

Il giudizio adunque che fa il senso comune degli uomini, dicendo « Ogni effetto dee avere la sua cagione, » non è punto sintetico: perchè è un giudizio che ha il predicato (causa) racchiuso già nel soggetto (effetto).

Prevedo io bene l' obbiezione che qui mi si farà. Si dirà che quel giudizio si fa dagli uomini indipendentemente dall' idea di *effetto,* ma solo coll' idea di *ciò che avviene;* e che il giudizio proposto come sintetico *a priori,* non fu « ogni effetto dee avere la sua causa, » ma « tutto ciò che avviene dee avere la sua causa. »

Sento la forza della obbiezione, e rispondo: allorquando l' uomo percepisce cosa di ciò che accade di nuovo, per esempio, quando nell' autunno egli vede un albero curvo sotto il peso delle frutta, delle quali lo avea veduto spoglio il verno precedente; allora o egli percepisce la nuova produzione nel suo essere senza più, ed in tal caso nella semplice idea della cosa esistente pensata priva di tutte sue relazioni esteriori non v'ha certo alcuna idea nè di effetto nè di causa; ovvero considera il suo cominciare ad esistere, e si perviene (in qualunque maniera ciò faccia) a considerarla siccome un effetto di qualche cagione: e solamente in questo secondo tempo che si dice « quelle

(1) *Crit. della R. P.*, Introd. IV.

frutta debbono avere una cagione: » ma ciò si dice perchè si sono concepite appunto come un effetto. In questo secondo caso si usa del principio generale « ogni effetto dee avere la sua causa. » Non si può adunque applicare questo principio prima che si abbia concepito la nuova produzione come un effetto, cioè fino che non la si abbia pensata con un concetto sì fatto, che racchiuda in sè il concetto della causa. Il concetto adunque di *effetto* (soggetto) non precede, ossia non è mai indipendente da quello di *causa* (predicato): ma tostochè noi abbiam quello, abbiamo già anche questo in quello contenuto.

La difficoltà adunque non può consistere, come vuole Kant, a spiegare come passiamo all' idea del predicato, perchè non contenuta nell' idea del soggetto: ma consiste a formarci l' idea del soggetto stesso (effetto), nel quale è contenuta l' idea del predicato (causa) (1).

In altre parole: la proposizione universale e necessaria, e perciò il giudizio *a priori* non è se non questo: « ogni effetto dee avere la sua cagione. » Questo non è un giudizio sintetico *a priori*, nel senso di Kant, perocchè il concetto del predicato (causa) è contenuto già nel concetto del soggetto (effetto).

Ora applichiamo questa proposizione *a priori* « ogni effetto dee avere la sua causa. »

Come succede quest' applicazione?

In questo modo: 1.° noi percepiamo un avvenimento; 2.° noi lo riconosciamo come un *effetto*; 3.° quindi conchiudiamo ch' egli dee avere una *causa*, perchè quest' idea è chiamata e richiesta da quella di *effetto*.

In questa progressione, dove sta la difficoltà da spiegare?

Non nel primo passo; perciocchè noi percepiamo un avvenimento sensibile mediante i sensi. Non nel terzo passo, cioè nel trovare il *predicato* del nostro giudizio, come pretende Kant; perciocchè avendo concepito l' avvenimento come un *effetto*, già inclusivamente noi abbiam posta una *causa*. Tutta la difficoltà adunque consiste a spiegare in che modo noi possiamo fare il secondo passo, in che modo noi possiamo percepire un avvenimento sotto il concetto di *effetto*, cioè trovare il *soggetto* del giudizio « ogni effetto dee avere la sua causa, » applicato ad un particolare avvenimento.

Indipendentemente però dalla sua spiegazione, si può riconoscere siccome un fatto il seguente: « Qualunque avvenimento gli uomini lo concepiscono come un effetto. » Io per ora non ne cerco la spiegazione; ma il fatto è indubitato.

Ora mediante questo fatto siamo in caso di vedere che posto occupa, nelle proposizioni filosofiche, quella di Kant « tutto ciò che avviene dee avere la sua causa. »

Questa proposizione così enunciata non dice un *giudizio a priori*, ma dice l'*applicazione* di un giudizio *a priori*: e l' applicazione che si fa generalmente del giudizio *a priori*, è solo un fatto, e non è punto un principio.

Ecco dunque l' ordine in cui stanno queste diverse proposizioni intorno la causalità.

Principio a priori: ogni effetto dee avere la sua cagione.

Fatto generale: ogni avvenimento gli uomini lo considerano come un effetto.

Applicazione generale del principio a priori: tutto ciò che avviene dee avere la sua cagione.

Ciò adunque che si dee qui spiegare si è il fatto generale, « come, cioè, succeda che l' uomo percepisca ogni nuovo avvenimento non solo in sè, ma ben anco nel suo concetto di effetto: » perciocchè quando fosse chiaramente data ragione, perchè l' uomo consideri ogni cosa nuova che avvenga, sotto questa relazione; è anche spiegato

(1) Kant avrebbe potuto riconoscere un *giudizio sintetico a priori* non già nella proposizione « ciò che avviene dee avere una causa; » ma bensì nella concezione intellettiva di « ciò che avviene. »

bastevolmente perchè egli attribuisca a quell'avvenimento una causa, giacchè nel concetto di effetto, quello di causa si contiene, o, per dirlo in altre parole, non si può percepire i termini di questo principio « ogni effetto dee avere la sua causa, » se non mediante la preconcezione almeno implicita del principio stesso.

Si vorrebbe forse, che io qui mostrassi come avvenga realmente che l' uomo concepisce ogni avvenimento come un *effetto*; e sebbene ciò io mi riserbi di fare più sotto, dove io esporrò la mia opinione sull' origine delle idee, tuttavia non sarà inutile che anche qui io analizzi brevemente questo giudizio universale « ogni avvenimento è un effetto, » per ridurlo alle sue elementari proposizioni.

Quando accade un nuovo avvenimento, comincia ad essere qualche cosa che prima non era. Io percepisco adunque due tempi successivi: nel primo, la cosa non era; nel secondo, ella è (1).

Partendo da questa osservazione, io ragiono così:

Egli è impossibile concepire l' operazione, se prima non si concepisce l' *esistenza*. L' *esistenza* stessa è una *operazione* (un atto): adunque quando l' *esistenza* di una cosa comincia, considerando io questa *esistenza* come una *operazione*, forz' è che immagini una *esistenza* precedente alla cosa, che è quella appunto a cui si dà il nome di *causa*.

Quindi si vede che un avvenimento si percepisce come *effetto* allora quando egli si considera come *cominciante ad esistere:* ossia allora quando si pensa la sua *nuova esistenza* come una *mutazione*, o di nuovo come *una operazione:* la quale non si può immaginar sola: ma ha uopo, per esser pensata, di riguardarsi come preceduta da un' altra *esistenza*.

Ecco pertanto il progresso delle nostre idee.

1.° Noi percepiamo il *cominciare ad esistere*. Nel concetto di *cominciare ad esistere* contiensi il concetto di *mutazione*;

2.° Nel concetto di mutazione si contiene quello di *nuova operazione*;

3.° Nel concetto di *nuova operazione* sta quello di una *esistenza precedente*;

4.° Nel concetto di un' *esistenza precedente* giace il concetto della causa.

Laonde

1.° Il concetto della *causa* è compreso nel concetto di una *esistenza* precedente all' *operazione;*

2.° Il concetto dell' *operazione* è compreso nel concetto della *mutazione;*

3.° Il concetto della *mutazione* è compreso nel concetto del *cominciare ad esistere*.

Tutta la difficoltà adunque non può starsi se non nello spiegare il modo, onde noi ci formiamo il concetto del *cominciare ad esistere*, ossia del passaggio dal non esistere all' esistere: perciocchè avendo noi già il concetto di questo passaggio, noi abbiamo altresì in esso contenuto il concetto della mutazione; e nel concetto della mutazione, quello della operazione; e nel concetto della operazione, quello di una esistenza a lei precedente, e nel concetto di una esistenza che preceder deve alla prima operazione di un oggetto, che è quella appunto di esistere, il concetto della *causa*.

In che modo adunque possiamo noi concepire il passaggio che fa una cosa dal non esistere all' esistere?

Supponendo che noi possiamo concepire l' *esistenza* degli oggetti che ci cadono sotto i sensi, il passaggio di una cosa dalla non esistenza alla esistenza non ha più difficoltà alcuna: egli ci viene somministrato dai sensi col giudizio: noi vediamo, tocchiamo, sentiamo in una parola quello che prima non vedevamo, non trovavamo, non sentivamo.

(1) È l' unità dell' intimo senso quella che mi fa avere contemporaneamente presenti e paragonare insieme questi due tempi.

Il paragone di questi due tempi, che noi facciamo, è appunto la percezione del detto passaggio di un oggetto dal non esistere al suo esistere. Ma ciò suppone, come diceva, che noi abbiamo la facoltà di percepire l'*esistenza* di quell'oggetto (ossia di quello avvenimento); perocchè se noi non avessimo di quell'oggetto, che le sole sensazioni, senza il potere di immaginarci qualche cosa di esistente fuori di noi, noi non potremmo mai percepire intellettualmente il detto passaggio.

Da tutta questa analisi si conchiuda, che l'unica difficoltà che soprasta nella spiegazione dell'idea *causa*, viene espressa nella domanda « Come si percepiscono gli oggetti forniti di una *esistenza*? » Questo è veramente il problema generale della filosofia.

ARTICOLO XXIV.

Mancamenti nella maniera onde Kant propose il problema generale della filosofia.

Kant proponeva il problema generale della filosofia « Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? » e questi giudizi, secondo Kant, erano quelli ne' quali il *predicato* nè era contenuto nel concetto del soggetto, nè venia somministrato dalla sperienza: sicchè il detto problema si poteva anche esprimer così: « Come sia possibile che noi talora attribuiamo ad un dato soggetto un predicato che non abbiamo dalla sperienza, e che non è contenuto nel concetto del soggetto medesimo. » Nel presentare in questo modo il problema, sembrerebbe che, se noi potessimo trovare il *predicato* o nel *concetto del soggetto*, ovvero nell'*esperienza*, non ci avesse più difficoltà alcuna a superare.

Ma primieramente, se noi potessimo trovare il *predicato* nel *concetto del soggetto*, in tal caso si supporrebbe che noi avessimo già il *concetto del soggetto*.

All'incontro il difficile consiste appunto a formarci il *concetto del soggetto*, a pensare cioè il *soggetto come esistente*.

Quando noi supponiamo d'averci formati i concetti delle cose, che difficoltà ci può essere ad analizzarli o connetterli in ogni maniera? Tutto il nodo adunque consiste nel mettere in piena luce il modo onde noi ci formiamo i *concetti delle cose*: perocchè noi non ci possiamo formare i concetti delle cose, se non pensiamo in esse l'*esistenza*; il che suppone che noi abbiamo l'*idea* di esistenza; e quest'idea non ci può venire dalle mere sensazioni, perchè particolari, nè da' concetti delle cose prima che ce li abbiamo appunto formati.

In secondo luogo, la maniera onde Kant presenta il problema generale della filosofia, suppone che, ove noi possiamo trovare coll'esperienza de' sensi il predicato, non resti più alcuna difficoltà.

Ma egli è ben vero che la sperienza de' sensi ci può, in un certo senso, somministrare un predicato: così quando io giudico bianca una parete, io sono indotto ad applicarle un tal predicato di *bianco* dall'esperienza de' sensi. Ma prima però io debbo avere il concetto di questo soggetto particolare a cui applico la bianchezza, cioè io debbo averlo pensato come una cosa esistente. Ritorna adunque la difficoltà sopra toccata « come posso io pensare un soggetto particolare, o sia concepirlo come cosa esistente. » L'idea di esistenza, che mi fa sempre bisogno per formarmi il *concetto* di qualunque cosa, io non posso cavarla per astrazione dal concetto stesso, perchè non posso astrar nulla da un concetto che ancora non mi sono formato.

Riassumendo, quand'anco io potessi trovare un predicato coll'esperienza de' sensi, ovvero il potessi trovare nel concetto del soggetto, tuttavia la difficoltà che s'incontra nello spiegare gli atti del nostro intendimento, durerebbe ugualmente, s'egli è necessario che io del soggetto, a cui aggiungo il predicato, abbia prima un concetto già formato: perocchè rimarrebbe sempre a dimandarsi, come n'abbia io composto e for-

mato il concetto del soggetto. La difficoltà dunque non può consistere nel trovar l'origine di un predicato da attribuirsi ad un soggetto del quale il concetto sia già formato, ma bensì nel trovar l'origine del concetto del soggetto.

ARTICOLO XXV.

Si prosegue a mettere in chiaro il problema generale della filosofia.

Il problema « come noi ci formiamo il concetto di un soggetto, » ovvero senza più, « come noi ci formiamo i concetti, » è quello adunque che esprime tutta la questione che noi trattiamo. Facciamoci ad analizzarlo anche sotto questa forma, come abbiam fatto già fino a qui sotto altre.

Nel concetto di una cosa esiste un giudizio intrinseco, mediante il quale noi consideriamo quella cosa oggettivamente, o sia in sè; non come una nostra modificazione; in una parola, la consideriamo nella sua esistenza possibile.

Ora, come in ogni giudizio vi dee avere un predicato ed un soggetto, resta a cercare primieramente, quale, nel giudizio accennato, sia il *predicato* e quale il *soggetto;* in secondo luogo, onde noi troviamo il soggetto, onde troviamo il predicato.

Ora il *predicato* non è che l'*esistenza;* perciocchè percepire una cosa oggettivamente, non è che percepirla in sè, ossia nella esistenza ch'ella può avere: il *soggetto* poi è la cosa caduta ci sotto i sensi, cioè che ha agito sopra i sensi nostri.

Ciò posto, si consideri, che il *soggetto* in questo giudizio non è qualche cosa che sia già percepito da noi intellettivamente; quando anzi il giudizio stesso è l'atto della nostra percezione intellettuale: il *soggetto* adunque, se si vuol così chiamare anteriormente al giudizio, non è che la cosa meramente in quanto è percepita da'sensi: e perciò è una cosa di cui noi non abbiamo il *concetto,* ma solo *sensazione.*

Egli è da mettersi somma attenzione nell'osservar bene questa distinzione di fatto, cioè che primieramente vi sono de'soggetti de'nostri giudizi, di cui non abbiam punto il *concetto*, ma la *sensazione* solamente: perocchè in questa così semplice osservazione sta la chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano.

In fatti se noi vogliamo esprimere sì fatti giudizî, che sono i primi che fa il nostro intendimento, diremo « esiste ciò ch'io sento. » Ciò che io sento, io lo percepisco intellettualmente coll'aggiungervi il predicato dell'esistenza: se io prendo adunque per *soggetto* di questo giudizio, ciò che mi rimane, rimosso quel predicato; che cosa ho io, tolta la parola *esiste?* non altro che « ciò che io sento: » vale a dire, ciò che io sento e non percepisco ancora come avente un'esistenza in sè, cioè non come cosa che sta nella immensa categoria degli esseri esistenti.

Egli è questa analisi del giudizio primitivo del nostro intendimento nella formazione de'concetti, questa divisione del predicato « esistenza » dal soggetto « ciò che io sento, » che svela il segreto delle operazioni del nostro spirito intelligente.

Nell'analisi adunque di quel primitivo giudizio onde noi ci formiamo i *concetti* delle cose, ossia le idee, si trova un *soggetto*, se così diviso vuol dirsi tale, dato meramente dai sensi, e del quale non abbiamo ancora concetto alcuno intellettuale; ed un *predicato* (l'idea di esistenza) il quale non può essere dato dai sensi in modo veruno, e del quale perciò non possono rendere alcuna spiegazione tutti quelli che da'soli sensi assumono di fare uscire tutto il sapere umano.

Il problema adunque generale della filosofia consiste a sapere « come sieno possibili quei giudizî primitivi mediante i quali noi ci formiamo le idee, ossia i concetti delle cose. »

ARTICOLO XXVI.

Se i giudizi primitivi mediante i quali si formano le idee sieno sintetici nel senso di Kant.

I giudizî primitivi onde noi formiamo le idee, si operano mediante una *sintesi* fra il predicato non somministrato dai sensi (esistenza), e il soggetto dato da'sensi (complessi di sensazioni.)

In un senso dunque questi giudizî primitivi e sono *sintetici,* e sono quelli che rendono poi possibili i *giudizi analitici;* perciocchè questi non si occupano che di scomporre i concetti delle cose, che noi ci siamo formati colla detta sintesi.

Ma non è in questo senso legittimo che usa Kant la parola *sintetico:* egli è dunque necessario ch' io additi, prima di proceder oltre, il germe dell' errore che si giace nella significazione equivoca di questa parola.

La parola *sintesi* vuol dire unione; e quindi l' espressione « giudizio sintetico » non vuol dir altro se non « giudizio che unisce qualche cosa ad un soggetto senza trovarla nel soggetto stesso » (1).

Ma i vocaboli *unione, unire,* essendo metaforici, o almeno facendo ricorrere al pensiero l' immagine di *unioni fisiche*; bisogna prima di tutto spiegare in che senso queste unioni sieno applicabili ad esprimere il congiungimento delle idee applicabili a delle operazioni meramente spirituali.

Dicendo, « *unisco* un predicato ad un soggetto; » io posso intendere che questo predicato lo metto nel soggetto come metto una gemma in un anello, o come metto una trave nella casa che costruisco, in modo in somma che io considero ciò che metto, come una parte integrante del medesimo soggetto; ed in questo senso è che lo prende Kant.

Ora Kant suppone ancora, come vedemmo, che, in certi giudizi il predicato, che io metto e considero nel soggetto qual parte integrante del medesimo, non emani dal *concetto del soggetto*, nè mi sia dato dall' esperienza.

Dunque, egli conchiuse, « sono io stesso, è il mio spirito quegli che mette nel soggetto ciò che nel soggetto per sè non è: il mio spirito adunque, quasi emanandolo da sè, crea in parte a sè stesso questo soggetto: cioè crea in esso quel predicato: e considerandolo io talora come una parte necessaria al soggetto, son io quegli, per l'attività del mio spirito, che formo, o costruisco a me stesso il soggetto a cui penso, anche in ciò che al medesimo mi sembra poi essere necessario ed essenziale, per una illusione ed inganno della mia natura (2). »

Tutto questo ragionamento è coerente, a dir vero, ma si appoggia sgraziatamente sopra due supposizioni gratuite e false, le quali sono le seguenti:

Prima supposizione falsa, che l' attributo che noi diamo ad un soggetto non si trovi talora nè nell' esperienza, nè nel *concetto* del soggetto medesimo. All' incontro quando noi diamo un attributo ad un soggetto, se non ci vien dato dall' esperienza, si trova sempre nel *concetto* del soggetto medesimo.

Seconda supposizione falsa, che quando noi formiamo un giudizio sintetico,

(1) Non dico nel *concetto del soggetto,* ma nel *soggetto stesso*: perocchè noi possiamo avere il soggetto senza che ce ne abbiamo formato per anco il *concetto*. Ciò che percepiamo coi sensi, può essere benissimo ed è talora soggetto de' nostri giudizi; e pure non ne abbiamo il *concetto* fino a che non l' abbiamo altresì percepito coll'intelletto.

(2) È pure umiliante nell'uomo una dottrina, che vuol persuadergli sempre ch'egli è ingannato necessariamente, essenzialmente, non da'suoi simili, ma dalla sua natura, e dall'autore della sua natura, se questi pur rimane in tale sistema! Può essere più grande l' umiltà della filosofia! non umilia solamente l'uomo; umilia coll' uomo la natura stessa, umilia Dio.

uniamo il predicato al soggetto in questo senso, che il predicato stesso entri a formar parte integrante del *soggetto*; quando egli non forma parte integrante che del *concetto del soggetto*.

Se dunque non si può attribuire alla parola *sintesi* questo senso materiale che gli attribuisce Kant, quando noi formiamo un giudizio, vediamo qual senso possa convenire alla detta parola quand'ella si vuole applicare alle operazioni dello spirito nostro. Ciò servirà a chiarir maggiormente come avvenga in noi la percezione intellettuale, dall'esatta descrizione ed analisi della quale tutto dipende l'esito di queste ricerche.

Quando noi pensiamo, ossia concepiamo intellettualmente un corpo, noi attribuiamo al medesimo l'esistenza, o per dir meglio, lo concepiamo in sè, in quell'esistenza che egli ha, non già nella relazione sua verso di noi.

Ora gli elementi di questo *concetto* che noi ci formiamo di una cosa materiale sono tre:

1.° *elemento*, tutto ciò che di lui ci danno i sensi,

2.° *elemento*, l'idea dell'esistenza in universale,

3.° *elemento*, quell'esistenza particolare e reale che in lui noi ravvisiamo, che perciò a lui *attribuiamo* con un giudizio.

L'idea dell'esistenza presa in universale che è in noi, noi la possiamo chiamare *predicato*, e l'*esistenza particolare e reale* che è in esso oggetto noi la possiamo chiamare *attributo*.

Ora Kant confuse, come già mostrai (1), il *predicato* coll'*attributo*; confuse quell'*idea* che noi predichiamo di più cose, siccome nell'esempio recato l'*idea dell'esistenza in universale*, con quella *qualità* particolare e reale che noi attribuiamo al soggetto, siccome nel detto esempio quell'esistenza particolare e reale di cui l'oggetto, corporeo è fornito: egli di queste due cose ne fece una sola, ossia suppose che fosse una cosa identica l'*esistenza-idea*, e l'*esistenza-cosa*, che noi chiamiamo *sussistenza* per distinguerla da quella prima; senza accorgersi che l'*esistenza* dell'oggetto è particolare a lui, e non applicabile punto ad altri oggetti; mentre l'*esistenza* nell'idea universale e non applicata è universale ed applicabile ad infiniti oggetti, a tutti quelli cioè che possono essere da noi pensati: l'esistenza particolare è moltiplice, cioè sono tante esistenze diverse quante sono le cose che esistono, nè si può chiamare rigorosamente esistenza, perchè è inseparabile dall'ente esistente, sicchè questa sola parola di *ente* propriamente parlando si appropria a significarla: mentre l'esistenza in universale come è nel nostro intelletto, è una e immutabile, ed è quella sola a cui spetta propriamente il vocabolo di *esistenza*.

Ma si dirà, l'esistenza che è nell'oggetto che percepiamo, ella pure o si percepisce dall'intelletto nostro, ovvero non si percepisce: se non si percepisce, non se ne può parlare in modo alcuno; s'ella si percepisce, avremo in tal caso due idee, l'una dell'esistenza in universale (predicato), l'altra dell'esistenza particolare (attributo).

Questa obbiezione fu da me già dissipata precedentemente (2); tuttavia egli è così importante il ben afferrarne lo scioglimento, che stimo bene di ripeterne qui la soluzione in altre parole: questa ripetizione faciliterà, spero, l'intelligenza dell'intima natura dell'atto che fa il nostro spirito quando percepisce intellettualmente.

Prima di tutto stabiliamo la proprietà del parlare: dopo di ciò la difficoltà si appianerà tostamente.

La parola *esistenza*, presa senz'altro aggiunto, non indica che un'idea. Un *ente* qualunque non si dice che ha esistenza se non dopo averlo concepito: prima adunque che noi concepiamo un ente materiale, quest'ente esiste, ma noi nol sappiamo: egli non ha dunque, rispetto a noi, espressione alcuna.

(1) Art. X e XI.
(2) Art. XII.

Quando quest'ente materiale ferisce i nostri sensi, supponendo che il nostro spirito intelligente nulla agisca, ma che non sussistano in noi se non sensazioni, quel corpo affettandoci comincerebbe ad avere una relazione con noi: noi affettati potremmo pronunciare un accento, che non sarebbe però mai una parola, esprimente la nostra affezione tutt'insieme e la causa che la produce. Ma quest'accento, questo suono non sarebbe punto un giudizio, non esprimerebbe punto un ente come è verso di sè, sarebbe l'*effetto* involontario di un'affezione, l'effetto del sentimento prodotto in me da quell'ente: questo ancora non sarebbe certo concepire quest'ente intellettualmente, concepirlo come uno degli enti. Io non posso addurre in esempio di questo accento se non i suoni inarticolati delle bestie, o le interiezioni di piacere e di dolore, che, senza esprimer nulla come parole, sono però effetti istintivi della passione sofferta dall'animale: tutte le parole articolate che potessi addurre, per esempio, *ente*, *corpo*, *mente* ecc., esprimono concetti intellettuali già formati, e sono tutt'altro. In questo stato adunque io non avrei punto percepito l'*esistenza* dell'ente, ma la passione prodotta in me dall'ente stesso, che agisce come egli sta nel suo essere particolare e limitato.

Or poi mettendo in moto anche la mia facoltà di conoscere (la ragione) suppongo che quest'ente, percepito passivamente da' miei sensi nel suo essere particolare, io il venga a conoscere in sè, ossia intellettualmente. Che cosa succede in tale atto intellettivo dello spirito mio?

Non altro, se non un interno paragone che io faccio fra la passione ricevuta dai miei sensi in particolare, e l'idea di esistenza: allora io trovo un rapporto fra la *passione particolare* (percepita dal senso) e l'*esistenza* di un agente diverso da me, e dico a me stesso « ciò che sento è un agente che ha l'esistenza (in un dato grado e modo assegnatomi dai sensi). » Così io fermo il giudizio, nel quale consiste la mia percezione intellettuale di quell'ente corporeo: mediante questo giudizio io considero quell'ente corporeo come nella classe universalissima degli enti, se così lice esprimersi; e però lo contemplo sotto un aspetto universale; lo contemplo come avente *una esistenza* in sè, indipendentemente al tutto da me e da qualunque altro ente.

Da questa analisi che io ho fatto della nostra percezione intellettuale risulta che « la percezione intellettuale, ossia l'idea di un ente corporeo, non è che la visione del rapporto che passa fra la passione (effetto di un ente corporeo) e l'idea di esistenza.»

Ora vengo alla soluzione della obbiezione propostami.

L'intelletto, definendolo come la facoltà dell'esistenza universale, non percepisce che questa, e non ha altre idee che questa.

La ragione, definendola per la facoltà che applica l'idea universale agli enti esterni in quanto agiscon ne' sensi, non è che la facoltà che ha il nostro spirito di vedere la relazione fra ciò che somministra il senso, e l'idea dell'esistenza che è nell'intelletto.

Quindi non si dà l'idea di nessun oggetto corporeo, se non si verificano questi tre elementi:

1.° un'idea universale (l'esistenza) nell'*intelletto* (1),

2.° effetto dell'ente percepito in particolare nel *senso*,

3.° visione del rapporto fra l'ente agente percepito (passivamente) dal senso, e l'idea universale dell'intelletto, atto della *ragione*, percezione.

Se manca uno solo di questi tre elementi, non può esistere in noi il concetto di un ente corporeo. Or dunque supponendo che noi avessimo percepito col nostro senso l'azione dell'ente corporeo particolare, e impropriamente parlando, « l'esistenza partico-

(1) Chi toglie di mezzo l'*idea*, e non lascia che l'oggetto reale, come Reid, viene ad un medesimo. Reid tolse l'idea dell'oggetto; Kant tolse via l'oggetto, e lasciò l'idea. Tutti e due convengono che gli *oggetti* sieno immediatamente percepiti dal nostro spirito: ma Reid dice, gli oggetti immediati del nostro spirito sono *oggetti reali*; Kant dice, sono *idee*.

lare di quell'ente, » noi non avremmo per questo ancora il concetto, ossia l'idea di quell'ente; ne avremmo solamente la sensazione, l'azione. L'ente particolare adunque, ossia (impropriamente) l'esistenza particolare non è conoscibile per sè, cioè non è mai un'idea; ella non è che un elemento sensibile onde risulta l'idea concreta, o sia la percezione: giacchè l'idea concreta, o sia la percezione è « la visione del rapporto fra quest'ente particolare o sua esistenza particolare (impropriamente), e l'idea universale di esistenza. »

Conchiudiamo da tutto ciò: Non esistono punto due idee di esistenza, l'una particolare, e l'altra generale. Ma esistono solamente le seguenti idee:

1.° una sola idea di esistenza, che è l'esistenza in universale,

2.° molte idee di *enti esistenti*, che consistono, come dicevamo, « nella visione che fa il nostro spirito del rapporto fra gli enti percepiti in particolare dal senso, e l'idea di esistenza. »

Appianata la difficoltà propostaci in questo modo, e analizzato via meglio l'atto del nostro intendere, si vedrà ora in qual senso io possa applicare la parola *sintesi*, o sia unione, ad un atto tutto spirituale.

L'atto dell'intendere o concepire intellettualmente un oggetto corporeo, consiste « nel vedere il rapporto fra l'agente particolare com'è percepito da' sensi, e l'idea generale di esistenza. »

Egli non consiste adunque nel porre, che noi facciamo, ed unire nell'oggetto la nostra idea (per esempio l'esistenza); ma consiste nel percepire semplicemente, mediante l'unità del nostro intimo senso, il rapporto ch'egli ha colla nostra idea di esistenza: il percepire un rapporto, non è già un confondere ed immedesimare i due termini del rapporto insieme in una sola cosa: questa specie d'unione è tutta materiale; è quella che si fa di due liquori che si mescono insieme in un vaso, o di due ingredienti che entrano in una vivanda: all'incontro percependo un rapporto, si tengono ben distinti i due termini; e si uniscono solamente insieme mediante l'atto dello spirito, che ad un tempo li considera l'uno rispetto all'altro, e così ne trova una relazione fra loro, che è un essere mentale, che non va niente a turbarli o ad alterarli, ma che serve solamente di lume allo spirito stesso, che forma anzi ciò che si chiama sua cognizione o suo concetto.

In questo senso i giudizi primitivi del nostro spirito, que'giudizi mediante i quali nasce la percezione intellettuale e l'idea, io li chiamo *sintetici*; perchè nasce una unione fra una cosa data dai sensi (soggetto), ed una che non entra nel soggetto dato dai sensi, ma che si trova solo nell'intelletto (predicato).

Si osservi, che nello stesso tempo che dico che questo predicato non esiste nel soggetto, non dico, come Kant, che non esiste nel *concetto* del soggetto.

In fatti nel *concetto* del soggetto esiste certo il predicato: perocchè che cosa è il *concetto* già formato del soggetto, se non l'*idea* stessa di esso soggetto, se non, in una parola, il *soggetto* sensibile a cui è già applicato il predicato intelligibile?

È cosa dunque interamente diversa il dire « il predicato non esiste nel concetto del soggetto, » e il dire « il predicato non esiste nel soggetto. » Questa prima è l'espressione di Kant, nella quale giace l'errore o l'equivoco; e questa seconda solamente è quella che io ammetto e riconosco per esatta.

In una parola: i soggetti de' nostri giudizi sono o solamente dati dal senso, o già percepiti dall'intelletto: in questo secondo caso, del *soggetto* del nostro giudizio abbiamo anche il *concetto*: ma nel primo caso, noi abbiamo bensì il soggetto del nostro giudizio, ma non ne abbiamo il *concetto*: solamente quando noi aggiungiamo il predicato a quel soggetto, e formiamo così il giudizio, solamente allora noi veniamo ad acquistarci, mediante questo giudizio appunto, il *concetto* di quel soggetto.

E questi sono i *giudizi primitivi*, i quali formano i nostri concetti, ossia *le nostre idee*.

Se noi diciamo, a ragione di esempio, « quest'uomo è sapiente; » noi formiamo un giudizio, nel quale abbiamo già il concetto del soggetto (quest' uomo), e perciò non è un giudizio primitivo: ma se io dico « ciò che io sento in questo momento co' miei sensi, esiste; » in tal caso « ciò che io sento co' miei sensi » è un soggetto bensì del mio giudizio, ma che non mi è dato se non da' sensi; di cui perciò non ho il concetto, fino che non ho perfezionato il giudizio, ed ho detto a ma stesso « esiste; » perocchè allora solo ho cominciato a percepirlo intellettualmente.

I giudizî adunque co' quali noi ci formiamo i *concetti* ossia le idee delle cose, sono *primitivi*, perchè sono i primi che noi facciamo su quelle cose: sono *sintetici*, perchè noi aggiungiamo al soggetto qualche cosa che in lui non è, o per dir meglio, consideriamo il soggetto in relazione con qualche cosa fuori di lui, con una idea cioè del nostro intelletto; e si possono ancora chiamare giustamente *a priori*, in quanto che, sebbene abbiamo bisogno che la *materia* di essi giudizî ci sia somministrata dai sensi, tuttavia la *forma* di essi non la troviamo che nel nostro intelletto.

ARTICOLO XXVII.

In che modo Kant sciolse il problema generale della filosofia.

Forse ogni errore de' filosofi ha l'origine dallo stato della questione mal posto. Più facile mi sembra sciorre la questione, che presentarla bene: perocchè non si può presentar bene la questione, se non si conosce intimamente; nè ella si conosce intimamente, se non la si abbia prima seco medesimo risoluta.

Abbiamo veduto che Kant propose il problema generale della filosofia nel modo seguente, « Come sieno possibili i giudizi sintetici *a priori*, » intendendo sotto la denominazione di « giudizî sintetici *a priori* » de' giudizî ne'quali poniamo noi stessi il predicato nel soggetto, senza ch' egli sia compreso nel *concetto* di questo nè che il caviamo dall' esperienza.

Egli partiva da una supposizione falsa, cioè dall' esistenza di sì fatti giudizî; e sbagliato questo primo passo, egli non potea che fabbricare il sistema della critica filosofia mediante il ragionamento che fece, e che si può compendiare nel modo seguente:

Se si danno de' giudizî sintetici *a priori*, cioè de' giudizî ne' quali il predicato non si cava dall' esperienza, nè si trova nel concetto del soggetto, forz' è che questo predicato noi lo caviamo da noi stessi.

Esiste adunque nel fondo del nostro spirito una energia portentosa, dalla quale emanano i predicati della specie delle cose, all' occasione delle sensazioni che riceviamo.

La natura di questi predicati, non essendoci dati dall' esperienza ed essendo in noi *a priori*, forz' è che sia fornita de' due caratteri assegnati alla cognizione *a priori*, cioè la *necessità* e la *universalità*.

Questi predicati debbono avere la *necessità*, perchè senz' essi è impossibile che noi percepiamo gli oggetti: e debbono avere la *universalità*, perchè tutti gli oggetti percepiti forz' è che ci appariscano forniti di detti predicati.

Se dunque gli *oggetti* da noi non si possono percepire se non forniti dei predicati, è necessario che questi predicati ci appariscano come parti integranti ed essenziali degli oggetti da noi percepiti: è dunque l'energia del nostro spirito quella che, supplendo dal proprio fondo questi predicati negli oggetti, in parte costruisce e forma a noi gli oggetti percepiti: cioè trasfonde da sè in essi ciò che è necessario alla loro sussistenza: e vede ne' medesimi non ciò che v' è di sua natura, ma ciò ch' ella stessa vi ha posto traendolo di sè, e veggendo in essi sè stessa.

Ammessi questi principi, in che si dovea occupare la filosofia? In questi due punti principali:

1.° In cercare tutti questi *predicati*, cioè in cercare ed enumerare tutti que' predicati *necessarî* ed *universali* senza i quali gli oggetti da noi percepiti non esisterebbero: perocchè questi predicati per gli loro caratteri di necessità e di universalità non possono esserci dati dall'esperienza (1), e quindi sono *a priori;* nè si trovano nel concetto del soggetto (2), e quindi appartengono ai giudizî sintetici.

2.° Nel descrivere il modo onde la nostra mente applica e trasmette negli oggetti questi predicati, e quindi costruisce a sè stessa gli oggetti delle sue cognizioni.

La prima di queste due ricerche da Kant è chiamata «Analitica dei concetti;» la seconda «Analitica dei giudizî;» e tutte e due insieme formano la parte analitica della Logica trascendentale.

Procacciando adunque in primo luogo di venir cercando e traendo fuori a mano a mano tutti i concetti (o sieno predicati) che servono a formare i sopra descritti giudizî sintetici *a priori*, Kant crede di poter pervenire a stabilire che essi sono dodici, ai quali egli mantiene il nome aristotelico di categorie. La intelligenza nostra adunque all'occasione delle sensazioni, pone fuori di sè questi dodici predicati o categorie, quali ingredienti negli oggetti stessi: sicchè gli oggetti risultano come da due elementi, 1.° da questi concetti puri, 2.° dalle *visioni* della sensibilità, com'egli le chiama, o sia dalle sensazioni.

In secondo luogo si dovea ricercare come nasce questa composizion dei concetti puri (categorie) e delle visioni della sensibilità (sensazioni), sicchè entrino questi due elementi a comporre un medesimo oggetto.

Kant in questa ricerca credette di stabilire la necessità di un mediatore fra le categorie (al tutto pure) e le sensazioni (al tutto empiriche), per far sì che queste si potessero vedere in quelle: e questo mediatore trovò che era il *tempo*, che si unisce tanto ai concetti puri dell'intelletto (categorie) quanto alle sensazioni.

Egli suppose che il *tempo*, unendosi alle categorie o predicati, produca certe nozioni più vicine alle cose sensibili, sebbene ancora *pure*, le quali egli chiamò *schemi*, che tengono un luogo di mezzo fra i predicati generali e interamente puri, e gli oggetti già interamente costruiti.

Quindi egli distinse questi diversi passi che fa il nostro intelletto puro nell'applicarsi alla sensibilità:

1.° Vi sono primieramente nell'intelletto le *categorie*, o sieno dei predicati al tutto generali.

2.° Quando queste *categorie* si considerano unite al *tempo* (che è la forma del senso intimo, o la condizione secondo la quale intimamente si sente), allora da questa unione nascono nella nostra mente gli *schemi*, che sono in sostanza dei predicati meno generali delle categorie.

3.° Che se noi uniamo questi *schemi* alle sensazioni, in tal caso succede che l'unione di questi schemi colle dette sensazioni (che Kant chiama *visioni empiriche*) producano gli oggetti reali da noi pensati, ossia il mondo esteriore.

Così Kant sciolse il problema della filosofia coerentemente al modo nel quale egli

(1) Questo ragionamento che fa Kant non è esatto. Non è già che tutte le cognizioni *necessarie* ed *universali* sieno *a priori*; *a priori* non è che la *necessità* e la *universalità* di tali cognizioni.

(2) Si noti in Kant la seguente contraddizione. Egli sostiene che questi predicati entrano a formar parte dell'oggetto da noi percepito. Ma come descrive egli l'oggetto in quanto è da noi percepito? Come risultante da due elementi, 1.° dai concetti intellettuali, 2.° dalla visione empirica: «Senza visione manca ogni nostro sapere intorno gli oggetti, ed esso rimane vuoto del tutto» (*Logica trascenden.*, Introd. IV). Ora quei concetti intellettuali sono concetti puri, i *predicati* in una parola de' giudizi sintetici. Ma se i concetti puri sono i predicati dei giudizi sintetici *a priori*, come poi afferma che i predicati de' giudizi sintetici *a priori* non si trovino nel concetto dell'oggetto percepito? si può egli avere questo concetto, senza che vi sieno in essi i concetti puri che sono le condizioni della esperienza e di ogni nostro percepimento?

lo si avea proposto; rispose cioè alla questione da lui fattasi, « come sieno possibili i giudizi sintetici *a priori*, » o sia, come noi costruiamo a noi stessi gli oggetti del pensar nostro.

ARTICOLO XXVIII.

Kant non conobbe tuttavia la natura della percezione intellettuale.

Da ciò che abbiam detto sul modo onde Kant propose il problema generale della filosofia, e per conseguente ancora sul modo di scioglierlo (1), apparisce che quel filosofo si formò una idea inesatta e materiale della percezione intellettiva.

In fatti la percezione intellettiva, secondo l'analisi che di sopra n'abbiamo fatto, non è che « la visione della relazione che passa fra un'idea che è in noi (l'esistenza), e ciò che percepiamo co' sensi. »

In questa operazione, l'idea (l'esistenza) non si mescola punto con ciò che noi percepiamo co' sensi; nè con esso si confonde o s'immedesima; anzi se ne resta interamente distinta; ciò che si apprende, è la relazione sua con quest' idea; e questa relazione (come vedremo meglio altrove) forma il lume della nostra mente; è ciò onde noi diciamo di conoscere gli oggetti sensibili; è ciò mediante di che noi possiamo far uso di essi.

All'incontro Kant suppose che l'idea generale (le categorie) si mescoli e meriti per sì fatto modo con ciò che noi percepiamo coi sensi, che da quella e da questo risulti e si formi l'oggetto esterno del nostro pensiero: errore venutogli per non avere distinto il *predicato* dall'*attributo* (2); cioè ciò che di *particolare* v'è realmente nell' oggetto, (3) da ciò che v'è nella nostra mente di universale, ciò che è tipo, e ciò che è realizzamento del tipo; per esempio, la quantità in genere che è solo nella nostra mente qual tipo, non ha che fare, cioè non è la medesima della quantità di un oggetto esistente che è nell'oggetto reale; sebbene sia una singolare relazione d'identità ch'essa ha colla prima, quella che la rende conoscibile, anzi che costituisce sua cognizione. « Come sia possibile una tale relazione d'identità fra la cosa particolare nell'oggetto, e la cosa universale nella mente; » ecco il vero problema della filosofia, che Kant si doveva proporre, e che egli non è giunto a conoscere.

ARTICOLO XXIX.

Kant ammette nello stesso tempo troppo poco, e troppo d'innato nella mente umana.

Kant non è che la teoria di Reid sviluppata (4).

Lo spirito nostro, secondo Kant, nulla ha d'innato, nel senso che preceda alla sperienza de' sensi: ma questo spirito, quando riceve dai sensi la *materia* delle sue co-

(1) Art. XXVII.

(2) Art. XV.

(3) Ciò che v'è di particolare nell'oggetto, non è intelligibile se non per mezzo di ciò che v'ha di universale nella mente nostra: egli non è oggetto di un'*idea* particolare, ma d'un *giudizio* che all'idea universale lo congiunge.

(4) Il pensiero di Reid, che non v'abbiano *idee* nel nostro spirito, ma solo *percezioni degli oggetti*, sicchè il nostro spirito percepisca gli oggetti stessi immediatamente, si trovava già nel libro *delle vere e delle false idee* di Arnaldo. Ma in questo avversario di Malebranche si vede forse ancor meglio l'affinità del sistema che toglie di mezzo le idee col kantismo; perciocchè Arnaldo, dicendo che non vi sono *idee* fra gli oggetti e noi, ma che noi percepiamo immediatamente gli oggetti stessi, disse che queste *percezioni* nostre sono di sua natura rappresentative, e che sono *modalità* dell'anima stessa. È dunque l'anima che ha i *modi* (le forme) di tutti gli oggetti; il che ognun vede quanto sia prossimo al sistema della filosofia trascendentale.

gnizioni, allora egli è soggetto a riceverla secondo certe leggi, cioè a rivestire questa materia di *certe forme*: la *materia* de' sensi, e le *forme* che il nostro spirito vi aggiunge, formano insieme gli oggetti esterni.

Queste *forme*, rispetto all' intelletto, sono le *dodici categorie* o concetti puri da noi accennati, o predicati che vengono aggiunti necessariamente ed universalmente dal nostro spirito agli oggetti della sperienza.

Niente più rassomiglia allo spirito umano nel suo operare, come il concepì Kant, che l' immagine del prisma che scompone la luce, più sopra da noi toccata (1): il color bianco riceve dalla forma del prisma quella scomposizione che lo sparte in sette colori: così le sensazioni nel nostro spirito prendono tutte le forme dello spirito stesso, e si cangiano in oggetti esterni, che ci sembrano poi cose da noi diverse ed al tutto indipendenti.

Questa maniera di vedere lo spirito umano, da un lato concede troppo poco d'innato, come abbiamo veduto parlando di Reid: ma dall' altro dà al medesimo spirito innata una energia creatrice del mondo esteriore, soggetta però a leggi inesorabili, colle quali, nello stesso tempo ch'ella emana continuamente da sè il mondo, involge insieme sè medesima in una profonda, inestricabile, necessaria illusione, ed in una fatalità orrenda, onde non può più uscire che mediante una illusione nuova, la filosofia pratica, pur necessaria, pure fatale (2).

(1) Faco. 140.

(2) Se si unirà insieme questo risultato ultimo della filosofia kantiana co' sistemi che ho confutati nel *Saggio sulla Speranza* (*Opuscoli Fil.* Vol. II), o nella *Breve esposizione della Filosofia di M. Gioia* (ivi); sistemi che mettevano per base della felicità umana una continua illusione; si vedrà quanto è degna di riflessione la storia della sapienza dell' uomo abbandonato a sè stesso! L' uomo comincia pieno di confidenza, promettendo a sè stesso la scoperta della verità: non c'è vero recondito, che alle sue investigazioni non si riveli. Intanto mormorano le passioni, timorose non forse loro sia vietata la dolcezza inebbriante de' sensi. L' uomo le rassicura; promette loro che la verità stessa, che se ne va a scoprire, autenticherà tutti i sensibili godimenti: s' affida, così promettendo, ad un risultato che ancora non conosce, ma che tiene in vista come quello, che dee dirigere costantemente tutte le sue investigazioni. Intanto la verità non si piega alle intenzioni interessate di una tale filosofia. Questa allora se ne sdegna; fatti tutti gli sforzi per persuadere la verità a servire al suo scopo, usate con lei tutte le destrezze e le lusinghe, minacciatala di dichiararla inumana, barbara, crudele, se non si riconcilia cogl' impeti e cogl' istinti dell' umana natura degenerata, che pur ricusa riconoscersi tale; che fa ultimamente la filosofia? torna seriamente sopra sè stessa, e medita ai casi suoi, trista di non aver potuto espugnare la verità, di non aver potuto corromperla, o trovare un sistema vero che escludesse l' ordine de' godimenti e sostituisse alla giustizia la voluttà. Ella si ridice allora: non vanta più, come a principio, di andare al sicuro conquisto della verità: l' invenzione della verità non doveva essere il suo scopo: si era ingannata a proporsi ciò: ella torce la sua strada: si compiace d' essersi fatta più accorta e più prudente, e confessa che prima inesperta peccava di temerità: tutta modesta ella non ha oggimai altro scopo che quello d' insegnare agli uomini a dubitare: confida che il dubbio così sostituito alla verità tranquillerà le passioni sommosse contro l' impresa temeraria, a cui prima la filosofia proclamava di dedicarsi. Per la nuova strada del dubbio, più felice a dir vero è il suo viaggio. Invece di occuparsi a edificare, intende a distruggere quanto mai possa turbare i desideri del cuore insaziabile delle voluttà della vita; e coi progressi del dubbio, vanno d' un passo quelli della libertà disfrenata ove s' allarga l' umana concupiscenza. La filosofia del dubbio, esitante essenzialmente ed irrequieta come la concupiscenza medesima, a nulla più tende che alla piena sua perfezione: essa consiste nel passare dal dubbio alla illusione: questa è priva dell' incerto, che si mescola sempre al dubbio: non la *verità*, nè più il *dubbio*, ma l' *illusione* che rende l' uomo beato nell' abbondanza di quanto brama il suo cuore, tale dee essere lo scopo vero di una umana e tutta soave filosofia: ecco il progresso. Ma l' illusione non l' appaga ancora interamente: unisce un secreto rimprovero contro all' uomo che cerca d' illudersi fatto essendo pel vero. Seguitano perciò i progressi della filosofia: ella già si volge a torre all' uomo anche questa molestia: e l' ultimo suo risultato dice, che l' illusione non è l' effetto della volontà dell' uomo, sicchè questi aver ne debba rimorso; l' illusione stessa è un nobile e felice effetto necessario della umana natura: non è l' uomo; è la natura del cuore dell' uomo che cerca necessariamente e provvidamente d' illudersi, perchè vuole in tal modo bearsi: è la natura della mente umana che è costruita tutta per forma, ch' ella sia il fonte d' una uni-

ARTICOLO XXX.

Conclusione.

Noi abbiamo posto Reid oel novero di quelli che misero troppo poco d'inoato nello spirito umano; Kant nel novero di quelli che ammisero troppo, sebbene il sistema di questo sia uno sviluppo del sistema di quello.

La ragione di ciò si è, che Reid effettivamente non si avvide delle conseguenze kantinne, e pose d'innato un solo istinto a giudicare l'esistenza de' corpi: non accorgendosi che, ciò accordato, non si potea più fermarsi qui: coovenia veoire a ciò; a cui Kant venne certo coraggiosamente; perchè l'nomo ha bisogno di coraggio ad assomere di convincere di meozogna la natura stessa delle cose.

CAPITOLO IV.

QUALI PASSI FECE LA FILOSOFIA PER OPERA DI PLATONE, LEIBNIZIO E KANT, E QUALI A FARE LE RIMANGONO.

ARTICOLO I.

Epilogo de' tre sistemi.

Platone, Leibnizio e Kant hanno conosciuto, più o meno, la difficoltà che si trova nello spiegare il fatto delle idee.

Quelli a cui questa difficoltà, rimase occulta, de' quali ho parlato nella Sezione precedente, quanti meriti abbiano in tutte l'altre parti della filosofia, non possono però giammai aspirare ad un posto fra coloro che tentarono e produssero innanzi la soluzione di questo problema particolare dell'origine delle idee. Bensì nella storia della soluzione di nn problema così importante e capitale, hanno seggio cospicuo i tre filosofi soprannominati, che posero il nerbo del loro ingegoo a spiugere inoanzi la scoperta di tale nobilissima verità.

Si può anche dire che la questione, passaodo dalle mani dell'ono alle mani dell'altro, abbia fatto un progresso continuo; ed ecco in che modo.

Abbiamo veduto che, quando altri cerca di assegnare una cagione a de' fatti somministrati dalla sperienza, egli non dee recare in mezzo una cagione maggior dell'effetto; perocchè ella terrebbe in sè del soverchio: e che, ove più cagioni si rappresentino allo spirito come atte ugualmente a spiegare l'effetto che ci è proposto, hassi a riguardare per più verisimile quella che, idonea a spiegare l'effetto, è insieme minore o più semplice di tutte l'altre.

Ora i tre filosofi summentovati, a spiegare il fatto dell'origine delle idee misero tutti qualche cosa d'innato; e bastava alla spiegazione che dare iotendevano; ma nello stesso tempo anche del troppo ci misero e dell'arbitrario.

Ma i susseguenti vantaggiarono i primi in questo, che ciascuno restrinse il soperfluo del suo predecessore; sicchè essi procedevano io sulla bnona via, e s'avvici-

versale, d'una irreparabile illosiooe: nè la verità, che non esiste più per lei, dee trattenerla: la sola illusione è l'eccelso oggetto della stessa intelligenza. Così la filosofia non può sciogliere il gran problema che sempre si propone, « como l'uomo può da sè felicitarsi in questa terra, » senza terminaro ad un risultato taoto tristo, tanto assurdo, tanto furioso quale è quello di dichiarare menzognera la propria natura, la natura di tutte lo cose, menzogoero tutto ciò che esiste, impossibile perciò stesso che esista. Convien perveoire al nulla perfetto, aozichè la umana temerità consegua di soddisfare ai suoi bisogni essenziali senza di Dio.

navano di mano in mano ai giusti limiti: o tutto mostrava che la filosofia nelle loro mani prendeva un avviamento verso la perfezione e la verità, cui ella avrebbe finalmente raggiunto, se in sul cammino, prima di toccare il suo termine, oppressa da estranee e fatali sventure, non periva, non annullava sè stessa (1).

Leibnizio mise d'innato meno di Platone: poichè Platone mise innate le idee in uno stato di assopimento, e Leibnizio non volle che de' piccoli vestigi d' idee, i quali avessero, secondo certa armonia, virtù di rilevarsi e rinforzarsi da sè stessi (2).

Io ho già osservato che questo tracce d'idee non presentano alcun senso chiaro: e che tutto ciò che si può ammettere circa i diversi stati ne' quali le idee già formate sono in noi, non può essere che lo stato d'idee *non riflesse*, e d'idee *riflesse* (3).

Per altro il pensiero di Leibnizio, che immagina delle piccole ed insensibili percezioni dello spirito nostro, mostra assai chiaramente il bisogno ch'egli sentiva di trarre il troppo d'entro alla teoria di Platone, ammettendo d'innato meno di lui e di Cartesio; solo che non gli sovvenne poi altra maniera di scomporre le idee, e scernere la parte innata di esse, se non quella di immaginarle siccome prive di luce e di senso nel fondo dell'anima nostra.

Kant venne appresso, e fu più felice: egli mise a profitto una divisione che, sebbene antichissima, pure era troppo negletta da' moderni: voglio dire la divisione delle idee nella loro parte *formale*, e nella loro parte *materiale*.

Sentita che Kant ebbe l'importanza di questa distinzione, egli ritenne siccome innate (4) le sole *forme* delle idee, e lasciò all'esperienza de'sensi l'offerire la *materia* delle medesime. Questo pensiero fu ottimo; e quando lo si considera in relazione collo spirito della platonica filosofia, egli sembra esser la chiave colla quale penetrare nella intenzion di Platone, non saputa forse da lui medesimo distintamente aprire e comunicare con esatte e coerenti espressioni. (5)

In tal modo riducendo Kant ciò che v'avea d'innato nell'uomo alle pure *forme* delle cognizioni, egli venia a mettere nello spirito dell' uomo d' innato meno di tutti quelli che lo precedettero in aver inteso la necessità di ammettere qualche cosa d'innato nella mente, ed abbastanza tuttavia per una spiegazione completa del fatto delle idee e delle cognizioni umane. (6)

(1) Il kantismo è l'ultima linea degli umani studi, come la morte descritta da Orazio.

(2) Facc. 166.

(3) Facc. 161.

(4) Facc. 190 e seg.

(5) Kant stesso prende il tuono d'interprete di Platone là dove tratta delle sue tre *idee* o concetti della ragione, e rispetto all'intelligenza della Platonica filosofia fa l'osservazione seguente: « Piacemi solamente riflettere, qualmente non è punto strano, sia nell'ordinario linguaggio, sia negli « scritti, che, paragonando fra loro i pensieri stessi emessi da qualche autore sul proprio argomento, « lo si comprenda anche meglio di quanto egli comprendeva sè medesimo, per non aver esso deter« minato bastevolmente il suo concetto, e quindi ragionato più volte, se non anche pensato, in oppo« sizione al proprio scopo. » *Crit. della Ragion Pura, Logica, Dialett. trascend.* Lib. I, Sez. I, secondo il volgarizzamento del Cav. Mantovani.

(6) Il sistema delle *forme innate* (lasciando or qui la ricerca storica del modo onde le intendeva Kant, intorno a che io ho già esposto la mia opinione nel Capitolo dove ho esaminata la dottrina di questo autore) può essere concepito in due modi: 1.° o in tal modo, che lo spirito abbia innate le *forme* (che alla fine non sono che delle *idee generali ed astratte*, alle quali si dà il nome di *forme* in relazione all'uso che se ne fa nell'intelligenza degli oggetti reali), a quel modo che Cartesio o Platone mise innate le idee; 2.° o in tal modo, che lo spirito possieda una tale virtù radicale, e così determinata, che, all'occasione di concepire gli oggetti dell'esperienza de'sensi, egli emetta da sè e dia esistenza alle forme che prima non esistevano, congiungendole colla materia dall'esperienza sensibile somministrata: sicchè in tal modo egli generi di sè, senza seme per così dire, od anzi crei il proprio sapere intellettuale, e con ciò lo stesso mondo. Ora io qui non voglio fare osservare se non, che ove s'intendessero le *forme* in questo secondo modo, si metterebbe nello spirito nostro assai più che intendendole nel primo; e che perciò in questo secondo modo il sistema delle forme peccherebbe di superfluo, più che non farebbe inteso nel primo.

E non posso a meno di riferire, circa il sistema delle *forme* inteso in questo secondo modo, alcu-

Le *forme* messe da Kant nello spirito umano a spiegare il fatto delle cognizioni umane, furono diciassette: due del senso (interno ed esterno), dodici dell'intelletto da lui chiamate *concetti* puri o categorie; e tre della ragione a cui diede il nome d'*idee*.

Tutto questo novero di forme era troppo: il formale della ragione è molto più semplice: egli non era giunto a far abbastanza bene la sottil divisione della *materia* dalla *forma* del sapere, e ad estrarre il puro formale senza lasciarvi annesso alcun che di materiale.

Ora questa specie di chimica metafisica da me tentata mi dà per risultato, che quelle forme kantiane non sono meglio gli elementi *formali* del sapere umano, che i quattro elementi d'*Empedocle* non sieno le sostanze semplici di cui tutti i vari corpi risultano: se non che, come la chimica perfezionandosi ridusse l'acqua, la terra, il fuoco e l'aria, antichi elementi, ad un numero maggior di principî; così e converso la metafisica più felice porge in ultimo risultato delle sue analisi un numero assai minore degli elementi formali del sapere umano, anzi li riduce finalmente alla massima semplicità, ad un solo, *forma della ragione* insieme e della *cognizione* (1).

Kant adunque ammise ancor troppo d'innato: e come ciò gli sia avvenuto, veggiamolo un po' più distesamente; acciocchè questo ci prepari quel cammino, nel qual noi dovremo entrare nella Sezione seguente, ove, lasciato il ragionare delle altrui sentenze, dovremo por mano a sciorre l'altro obbligo che ci rimane col lettore, quello di presentare a dirittura la *Teoria dell'origine delle idee*, che a noi sembra conforme alla verità.

ne riflessioni di Antonio Genovesi in una sua lettera al Conti, dalle quali riflessioni si può vedere che il sistema di Kant in sostanza fu pensato in Italia, o confutato prima ancora che fossevi portato da oltre l'alpi. « Io concedo volentieri, dice il filosofo italiano, questa produzione di *forme* di cose meramente possibili potersi fare dalla sola natura dell'animo; ma niun uomo intenderà giammai, che la « mente, la quale affatto ignora le cose esistenti, che non ne trova in sè verun'orma, che non ne riceve vestigio da cagioni esterne, se ne possa fare delle immagini o delle forme corrispondenti ad esse cose. No, io mi ci perdo. Questa forza è ancora maggiore della creatrice: finalmente la creatrice « non produce che ciò ch'ella intende: questa produce forme di cose che non intende; nè le produce « di cose come possibili, ma come esistenti. Questo è un bello indovinare, pare a me, non altrimenti « che un pittore, che pretende di averci fatto de' ritratti di cose, di cui egli non ebbe giammai idea. « Più; questo è un rivoltarci nel più tenebroso scetticismo che si possa fingere circa l'esistenza delle « cose corporee: è rinnegare tutta l'evidenza de' sensi: è tradire il chiaro sentimento della coscienza. »

(1) La moltiplicità delle *forme* dell'intelligenza e della scienza ha qualche cosa di assurdo in sè stessa e di contraddicente. In vero se colla parola *intelligenza* io indico una cosa determinata, e non è un vocabolo incerto, e che nulla di definito significhi; se colla parola di *scienza* io esprimo qualche cosa che ha una essenza unica per modo che si possa distinguere da ogni altra cosa; forz'è che l'*intelligenza* e la *scienza* non abbiano che una *forma* sola: poichè è appunto quest'unica *forma* che determina queste cose ad essere ciò ch'elle sono. La *forma* di una cosa è ciò che ne costituisce l'*essenza*, ciò che la fa essere ciò che è: ora una cosa non può aver più *essenze*, e perciò non può avere più forme: ciò sarebbe tanto contraddittorio, quanto il dire che una cosa può essere molte cose, che una cosa può essere ciò che non è. Quello adunque a cui Kant dà il nome di *forma*, convien che sia qualche cosa di subordinato alla prima e vera forma dell'*intelligenza* e della *scienza*; saranno quelle di Kant delle forme relative o parziali; ma non quella forma che noi cerchiamo, che costituisce la natura della intelligenza, e che, essendo forma pura, non si moltiplica se non per l'unione con qualche cosa di estraneo o di materiale.

ARTICOLO II.

Che cosa hanno di superfluo le forme di Kant, e come si riducono tutte ad una forma sola.

Kant descrive ed espone le sue forme dell'intelligenza umana colla più grande regolarità: una pel senso esterno, una pel senso interno: l'intelletto ne ha quattro precise, ma ciascuna si suddivide in tre: la ragione finalmente ne ha appunto tre, nè più nè meno.

La regolarità che presenta la filosofia di Kant in tutte sue parti, sicchè sembra fatta colla squadra e col filo della sinopia alla mano, dee ragionevolmente chiamare l'attenzione dello studioso ad esaminare con maggior diligenza, se quell'ordine così simmetrico, così ristretto, sia conforme in questa parte alla natura, la quale suol esser nelle altre sue opere semplice e feconda in un modo tanto più liberale e grandioso della povera e presuntuosa immaginazione umana.

Io non pretendo di far qui un esame minuto delle forme kantiane: sebbene egli abbia detto di dedurre le categorie rigorosamente dalle forme dei giudizî (il qual pensiero è sempre assai felice), tuttavia egli non attenne punto la sua parola: ma ci presentò la tavola delle categorie bella e fatta, dandocela per cosa perfetta sulla sua autorità: conciossiachè in nessun luogo, che mi rammenti, egli toglie a dimostrare che dalle forme de'giudizî riesca il numero di quelle categorie a dodici appunto appunto, e assegnate a tre per tre con perfetta giustizia distributiva a ciascuna delle quattro forme fondamentali. Non avendo adunque Kant giustificata la deduzione simmetrica delle categorie, egli ci lasciò in dubbio, altrettanto che Aristotele ch'egli a ragione censura (1), se quelle sieno perfettamente dedotte ed enumerate sì, o no, cioè se sieno le uniche dodici classi del sapere umano, sicchè nulla di questo sfugga, che in alcuna di quelle non debbasi necessariamente collocare e dividere. Perciò egli sarebbe un discorso lungo ed inopportuno il fare una critica minuta di questa divisione, non meno arbitraria che le antiche, delle idee generali dell'umano intelletto.

Ciò che si vede a prima vista si è, ch'egli confonde talora la veste che le nostre idee ricevono dalla parola, colle idee stesse; e la medesima idea, perchè vestita diversamente, la raccoglie e classifica come fosse un'altra idea; il che gli serve alla simmetrica regolarità della divisione, come nella forma della *qualità* trovò la sottodivisione de'*giudizî infiniti*, i quali non sono già qualche cosa di diverso dai giudizi *affermativi* o *negativi*, se non nella *veste* della parola (2).

(1) Nell'*Analitica trascendentale* Lib. I, cap. I, parla del *filo di guida per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto*, e lo assegna alla natura del *giudizio*: ma dopo ciò, egli non deduce già le forme da' giudizi, ma le presenta in una tavola senza più; nè s'occupa a far vedere la *necessità* che sieno dodici, e che non possano essere nè più nè meno, nè altre, nè in altro ordine da quello in che egli le presenta.

(2) Egli reca in esempio de'giudizî infiniti « l'anima non è mortale » e pretende che questo giudizio differisca nella *forma* da quest'altro « l'anima è immortale. » Ora se per *forma* s'intende la veste esterna delle parole, glielo concedo; ma in sè stessa la parola *immortale* è perfettamente sinonima di *non mortale;* e perciò non punto differisce nella *forma* interiore e concettiva di cui parliamo; perocchè le forme che nascono dall'uso delle parole, troppe sono, e null'altro son che apparenti, perciocchè è una forma sola della mente, in più modi esteroi manifestata e vestita. Che se si prende un esempio in cui l'attributo negato non abbia un solo opposto, siccome è *mortale* che ha il solo opposto *immortale*; ma abbia più opposti, come i colori (affermando per esempio che un oggetto non è *verde*, non vengo appunto ad affermar ch'egli è rosso); questo caso è complesso, e racchiude due coppie di giudizi: prima coppia « non è verde » e il suo contrario « è verde; » seconda coppia « è rosso » e il suo contrario « non è rosso. » Ridotti adunque i giudizi complessi ai semplici, non si possono dare che giudizi *affermativi* o *negativi* (sia che si affermi e neghi con probabilità o con certezza); e la classe de'*giudizi infiniti* non è che una mistura di quelle due forme di giudizi, nè presenta alcuna forma nuova ed originale.

Medesimamente, egli sembra che ommetta delle idee, che determinano le classi del sapere umano e che potrebbero aver posto nelle categorie, unicamente pel timore che queste non s'accrescano più del numero stabilito, e non gli rompano la regolarità vagheggiata. Così la *quantità continua* o *intensiva* dovrebbe riporsi sotto la categoria di *quantità*, sotto cui non pone che la quantità discreta, come quella che gli somministra appunto tre belle classi, dell' *unità*, *pluralità* e *totalità*.

Talora studia di conservare l' ordinata simmetria col far violenza a delle idee, per ridurle a quelle che hanno sortito l' onore di essere dichiarate *categorie*; come quando vuol ridurre la *verità* alla *pluralità*, e la *bontà* alla *totalità*; quasichè l' idea astratta del numero plurale potesse contenere in sè la nozione del *vero*, e l' idea astratta del *tutto* potesse contenere la nozione del *buono* (1).

In quelle ch' egli chiama *idee* della ragione, e che sono le forme dell' assoluto, egli confonde ciò che è *assoluto* veramente, come è Dio, con ciò che è assoluto relativamente, come è l' anima *umana* e l' *universo*: sicchè tutte le idee dell' assoluto si debbono ridurre finalmente ad una sola, indivisibile, cioè all' idea dell' *ente degli enti*, a Dio.

In tal modo le tre *idee*, o *forme* della ragione di Kant, si riducono ad una, all' idea di Dio.

Ma l' idea stessa di Dio, considerata come *forma* della ragione, siccome Kant la presenta, rimanesi equivoca.

Perciocchè Iddio o si prende per un essere sussistente, o unicamente per una pura idea della mente nostra che immagina come possibile ed altresì necessaria, per soddisfare sè stessa, una specie d' ipotesi della causa ultima.

Questa causa ultima, come una pura idea necessaria alla mente per soddisfarsi, non è punto ciò che si chiama Dio; e quindi Kant parlando di Dio nella Critica della

(1) *Analit. trascend.* Lib. I, c. I, sez. III. Ecco come pretende che il detto scolastico, *quodlibet ens est unum*, *verum*, *et bonum*, sia già compreso nelle sue categorie di *unità*, *pluralità*, *totalità*: « Questi pretesi predicati trascendentali delle cose non sono altro che requisiti logici e note di qual« siasi nostra cognizione, a cui sian fondamento le categorie di *quantità*, cioè dell' *unità*, della *molti« tudine* e della *università*. Solo che tali categorie, che dovrebbonsi prendere *materialmente*, come « quelle che appartengono alla possibilità delle cose stesse, furon prese solo in una significazione *for« male*, come appartenenti a requisiti logici della cognizione, e incautamente si fecero altrettante pro« prietà delle cose stesse per sè considerate, mentre non erano che note di ogni cognizione. »

In questo passo si può osservare, come Kant stesso viene a confessare che le sue categorie non sono pure *forme*, ma hanno del *materiale* annesso.

Ciò che gl' impedì di fare la giusta divisione della *forma* dalla *materia* del pensare, si fu l'aver presi gli oggetti del pensiero (in generale) come cose puramente *soggettive*, e in tal modo confusili coi *modi* dell' essere pensante. Avendo dunque ammessi gli oggetti del pensiero come una emanazione del medesimo pensiero e nulla più egli prese ciò che apparteneva a' *modi* del pensiero appunto per *forme* del pensiero: a quella guisa che fu tratto in errore Leibnizio, quando avendo fatto emanar dal fondo dello spirito tanto la cognizione degli universali, quanto quella delle cose reali, mescolò e confuse il mondo delle astrazioni con quello delle realtà (facc. 168 e seg.). Molto più accadde questo a Kant, che degli oggetti del pensiero e delle forme di esso fece una cosa sola, e volle che uscisse dall' animo nostro non pur ogni cognizione, come Leibnizio, ma il mondo stesso, almeno in gran parte.

Per altro quanto è misero il modo ond' egli pretende che nella *pluralità* stia il concetto della *verità*! Quest' è, egli dice, perchè « quanto *più* sono le conseguenze vere di un dato concetto, « tanto più sono le note della verità sua oggettiva » (*Anal. trasc.* Lib. I, c. I, sez. III): quasichè le *note* della verità sieno lo stesso della *verità* stessa, ovvero la *pluralità* non possa trovarsi altresì nel numero delle conseguenze false. La *pluralità* è un loculo, per così dire, privo di contenuto; mentre la *verità* determina e fissa pur qualche oggetto reale fra tutte le cose (vere e immaginarie) che sono *più*. Parimente è troppo meschina stiracchiatura quel voler ridurre il *buono* alla *totalità*; quasichè l' idea di un *tutto* offerisse ancora l' idea della bontà di questo *tutto*. Ma quando anche l' offerisse, le due idee di *tutto* o di *buono* diverserebbero in fra loro sempre come due enti di ragione, o non converrebbe confonderli insieme e farne un solo. Non è cosa che faccia sragionare sì bassamente quanto l' amore stemperato di sistema: questo parmi che renda talora l' ingegno forte di Kant più fiacco e povero di quel d' un fanciullo.

Ragione pura, come un prestigiatore, adopera, un vocabolo venerando al genere umano in un senso diverso dal comune, per ingannare il suo lettore coll'abuso delle parole, e cansare da sè il titolo obbrobrioso di Ateo (1).

E veramente, ove si pigliasse Iddio come un essere reale, egli non potrebb' essere forma naturale, quaggiù in questa vita, della nostra ragione, senza essere insieme materia del nostro pensare; perciocchè noi non possiamo che pensare Dio secondo le similitudini tolte dagli esseri finiti che noi sperimentiamo; e la forma della nostra ragione quaggiù è un essere, una regola astratta, per la quale perveniamo, giudicando, a conoscer gli esseri reali. La *forma* adunque del saper nostro accomunar si dee a tutti gli oggetti della cognizione, e non può essere uno di essi.

Ciò posto, veggiamo che cosa v' ha di universale e di formale nell' idea di una prima causa, che è l' idea kantiana di Dio.

Nell' idea della prima causa, analizzandola, si trovano due altre idee più elementari che entrano a formarla; cioè 1.° l' idea di causa in generale, 2.° l'idea della causa di tutte le cause, o del tutto.

Ora la causa del tutto non si ritrova se non mediante l' applicazione dell' idea di *causa* in generale al tutto.

L' idea di causa contiene il principio, « ogni avvenimento dee aver la sua causa. »

L' applicazione di questo principio al complesso di tutti gli avvenimenti (all' universo), porta la proposizione « il complesso del tutto finito (l' universo) dee aver la sua causa. »

Questa proposizione non è che una conseguenza del principio: nel principio si contiene come in germe: questa conseguenza non presenta adunque nessuna nuova *nozione* che informi la nostra mente, diversa dalla *nozione* di causa in generale: l' idea dunque di una causa prima non può essere una *forma originaria* della umana mente, diversa dalla nozione di causa in generale.

Ma l' idea di *causa* in generale è già annoverata da Kant fra le dodici categorie.

Nessuna adunque delle tre idee della ragione di Kant può chiamarsi veramente forma della nostra intelligenza. Kant confuse in esse ciò che appartiene all'*oggetto* del pensare, con ciò che appartiene alla *forma* del pensare stesso.

Mettiamo ora ad esame le dodici categorie che Kant chiama forme dell' intelletto e le due forme del senso interno ed esterno, e veggiamo se tutte sieno veramente forme primitive ed originarie della nostra intelligenza, come il filosofo critico pretende.

Io osservo primieramente, che le dodici categorie di Kant non possono aspirare tutte allo stesso posto, per modo che ciascuna sia indipendente dall'altre, e così di suo genere proprio, sicchè ridur non si possano e schierare le une sotto le altre, come classi minori sotto classi maggiori.

Togliamo la forma di *modalità*; ella ha subordinate le tre categorie di *possibilità*, *esistenza* e *necessità*.

Ora mettiamo con questa forma a confronto l' altre tre, cioè le forme di *quantità*, *qualità* e *relazione*.

Io concepisco benissimo un ente *possibile*, od *esistente*, senza che io sia obbligato di sapere *quanto* sia, *quale* sia, e che *relazioni* egli abbia.

Il mio intelletto in questo caso è condizionato dalla legge di dover pensare un tale ente o come *possibile*, o come *esistente*, o come *necessario:* ma non è punto necessitato,

(1) Dio nella *Ragion pura* di Kant non si prende che come un tipo nella mente nostra di un essere perfettissimo; un ideale, un esemplare; senza che nulla possiamo conchiudere circa la sua reale ed oggettiva esistenza.

dopo di ciò, di vestire l'oggetto del pensiero delle forme di *quantità*, *qualità* e *relazione*.

Se dunque si può dare un atto del mio intelletto senza bisogno delle tre forme di *quantità*, *qualità* e *relazione;* vuol dire che queste non sono le forme *essenziali* e *necessarie* del mio intelletto: non sono quelle forme che *informano* e costituiscono nella sua propria natura l'operazione intellettuale: e quindi esse non sono le forme dell'intelletto che noi cerchiamo; perciocchè noi cerchiamo quelle forme, per le quali l'intelletto è intelletto, e per le quali l'operazione intellettuale esiste, le forme insomma che formano il termine prossimo, essenziale, necessario dell'atto intellettuale.

Laonde la forma della modalità è indipendente dalle forme di *quantità*, *qualità* e *relazione:* sicchè l'intelletto con quella sola *forma* della modalità può fare qualche atto suo anche senza bisogno di queste.

All'incontro noi non possiamo pensare il *quanto*, il *quale*, o le *relazioni* di un oggetto, se questo oggetto noi non l'abbiamo pensato prima o come *possibile* o come *esistente*.

Quindi tutte le tre forme della *quantità*, *qualità* e *relazione*, dipendono dalla forma della *modalità*, che è superiore a quelle tre, le quali solo mediante questa e dopo questa possono aver luogo nel nostro intelletto.

Noi possiamo adunque conchiudere con sicurezza, che le tre prime *forme* di Kant, cioè la *quantità*, *qualità* e *relazione*, non possono considerarsi siccome forme *originarie* ed *essenziali* del nostro intelletto; perciocchè si può concepire l'esistenza e l'operazione dell'intelletto senza bisogno alcuno di esse.

Il medesimo si vede ancora per un'altra ragione. È egli necessario, che ogni oggetto abbia un *quanto* ed un *quale* determinato?

L'affermarlo risolutamente, come fa Kant, e per lo meno far fare alla ragione critica un atto di baldanza e di temerità più che dogmatico, e attribuirle di poter decidere in questo modo una questione che è impossibile di definire *a priori* all'umana ragione.

Se Kant ci avesse detto « Il dire che ogni oggetto possibile dee esser fornito di un *quanto* e di un *quale* determinato, soverchia le forze della ragione, perchè a dir ciò si converrebbe di esaminare tutti gli oggetti possibili, e dovremmo altresì entrare in investigazioni intorno all'essere infinito, di cui noi non abbiamo una positiva e adeguata idea; » egli avrebbe con questo mostrato almeno un po' di modestia filosofica, vera o certo apparente: avrebbe mostrato qualche coerenza con sè medesimo, che nulla ha, che più gli garbeggi ed arrida, quanto il poter criticare la ragione, e l'inveire contro i filosofi chiamati da lui dogmatici per ischerno, cioè contro tutti quelli che qualche cosa ammetton di certo oggettivamente. Ma avendo egli proferita sentenza sull'argomento di cui parliamo; avendo posto la *quantità* e *qualità*, fra le *forme* primigenie dell'umano intelletto, quasichè egli nulla pensar possa senza di queste; venne con ciò a dar prova di manifesta temerità, e a mostrare ignudo il volto della critica dottrina, trattale incantamente la maschera della filosofica bacchettoneria.

Conchiudasi adunque, che se fra le forme kantiane se ne può ritrovare alcuna che meriti il titolo di *forma originaria* dell'intendimento umano, sicchè lo informi, ed informi la cognizione che dall'intelletto procede, questa non può cercarsi che nella *modalità:* veggiamo dunque se in questa nulla si contiene di ciò che cerchiamo.

Primieramente osservo, che ov'io penso e giudico che qualche cosa *esiste*, io non vengo con quest'atto necessariamente a perfezionare la mia *idea* della cosa esistente.

E veramente io posso avere un'*idea* perfetta quanto si voglia di un oggetto, senza che necessariamente l'oggetto *esista*.

Adunque il giudicare che esista la cosa di cui io ho l'idea, è un atto essenzialmente diverso da quello col quale il mio intelletto ha e contempla l'*idea della cosa:* quel giudizio non aggiunge nulla alla mia *idea*, nessuna nozione nuova informa per essa la mia mente.

Adunque l'*esistenza* reale ed esterna, oggetto del mio giudizio, non può essere nessuna *forma originaria* del mio intelletto; poichè nel mio intelletto, della cosa non c'è che l'*idea*, e questa non si accresce nè diminuisce, nè soffre alcun' alterazione dalla sussistenza o non sussistenza della cosa medesima.

La *forma* dunque dell'intelletto non può essere che un' *idea*, e non la sussistenza della cosa: quindi delle tre categorie di *possibilità*, *esistenza* e *necessità*, quella di *esistenza*, considerata come cosa a parte dalle altre due, non può essere in alcun modo una forma originaria ed essenziale del nostro intendimento.

Veggiam adunque se abbian il carattere di forme originarie ed essenziali dell'intendimento le due altre di *possibilità* e di *necessità*.

L' idea di una cosa qualunque (in quanto non ha ripugnanza interna) è ciò che si chiama la *possibilità* logica della cosa.

Or certo è impossibile fare un atto qualunque dell' intelletto senza la forma della *possibilità*.

Ma quando io penso la *possibilità* di una cosa, sono io anche obbligato a pensare esplicitamente la *necessità* assoluta della medesima? No certamente.

La *necessità* dunque non può essere *forma* originaria e primitiva del mio intendimento, perchè essa non è l' oggetto e termine suo universale e immutabile.

Resta dunque a conchiudersi che, di tutte le dodici forme kantiane, il carattere di forma dell' umano intelletto non l' ha se non una sola, la *possibilità*. Perciò veggiamo un poco questa che cosa sia.

Abbiamo detto che la *possibilità* di cui parliamo è l' idea di una cosa qualunque. In vero la possibilità dee esser sempre pensata di una qualche cosa; perciocchè non si pensa la possibilità di un nulla.

La *possibilità* dunque è indisgiungibile da un qualche cosa; sebbene però ella trovar si possa unita a un qualche cosa qualunque.

Perchè dunque noi pensiamo la *possibilità*, non è necessario che questo qualche cosa sia determinato ad un genere, ad una specie, o ad uno individuo ; ma basta che sia un qualche cosa, un ente indeterminato perfettamente.

L'*idea* dunque (la possibilità) dell' *ente indeterminato* è l' unica forma dell'umano intelletto originaria ed essenziale.

Ora veggiamo come tutte le nove prime forme dell' intelletto di Kant a questa sola, come a loro principio formale, si riducono, e come le altre due categorie della *modalità*, la *esistenza* e la *necessità*, non hanno nulla di formale, o sono elementi in questa già contenuti: cominciamo da queste.

Se per esistenza s' intende l' idea dell' esistenza della cosa *in universale*, questa è racchiusa nell' idea dell' *ente indeterminato*.

Se per esistenza s' intende l' attuale sussistenza dell' oggetto, questa non è che l'oggetto della *facoltà di giudicare*, e non aggiunge nessuna forma all' *intelletto*.

La *necessità* si trova analizzando la *possibilità*; perocchè ciò che è *possibile* è tale *necessariamente*. In tal senso la necessità è compresa pure, come in germe, nell' *idea dell' ente in universale*.

Ma se per *necessità* s' intende un *ente necessario*, conviene dir di questo ciò che si è detto dell' *attuale sussistenza* degli oggetti in generale.

Ridotte alla sola forma dell' *idea dell' ente in universale* le tre categorie della *modalità*, veggiamo come si riducano a quella stessa forma le tre che si comprendono sotto il titolo della *relazione*, cioè quelle di *sostanza*, di *causa* e di *azione*.

Io ho già dimostrato che tutto ciò che v' ha d' intellettuale nelle idee di *sostanza* e di *causa*, non è appunto che l' idea di *esistenza*, o dell' ente in universale (1). Se

(1) L' analisi dell' idea di *sostanza* è alla facc. 13 e seg.; l' analisi dell' idea di *causa* alla facc. 206 e seg.

dunque Kant ripose la *sostanza* e la *causa* fra le categorie o forme essenziali ed originarie dell'umano intelletto, non fu se non perchè non ispinse abbastanza avanti l'analisi di queste, da scoprire ciò che in esse era pura forma.

Rispetto poi all'idea di *azione*, conviene osservare che non solo l'intelletto percepisce l'*azione*, ma ancora il *senso* la percepisce, esperimentandola.

Or non può mettersi già fra le categorie l'*azione particolare* in quanto è percepita dal senso; ma solo l'*azione* percepita dall'intelletto, o, che è il medesimo, il *concetto dell'azione*.

Ma come egli avviene che l'*azione particolare* percepita dal senso si fa *universale* quando ella diventa l'oggetto dell'intelletto? Ciò avviene per la virtù che ha l'intelletto di considerare l'azione particolare sperimentata dal senso, come *possibile* a ripetersi un numero indefinito di volte. È dunque l'aggiunta della *possibilità* quella che rende l'azione un *concetto universale*. Il medesimo dite quando io astraggo ciò che costituisce la natura dell'azione in generale, e lascio di considerare le particolarità delle diverse specie di azione.

Il concetto adunque di azione, sottomesso all'analisi, trovasi che non è tutto pura forma dell'intelletto, ma ch'egli è composto 1.° d'un elemento *materiale*, in quanto si riferisce alle azioni sperimentate dal nostro senso; 2.° e d'un elemento *formale*, in quanto il nostro intelletto aggiunge la forma della *possibilità*, e così astrae ed universalizza le azioni particolari.

Adunque ciò che v'ha di formale nell'idea di *azione* non è che la *possibilità*, o sia l'idea dell'ente in universale.

Con una simile analisi noi potremo ridurre alla forma dell'ente in universale la *quantità* e la *qualità* di Kant; col separare cioè da esse ciò che v'ha di *materiale*, e ritenere solo ciò che v'ha di *formale*: ma sì fatta analisi ci dà per ultimo risultato, che niente hanno in sè que' concetti di formale, se non l'idea di *possibilità*, o, che è il medesimo, dell'ente in universale.

E in vero, anche gli oggetti del mio senso hanno una certa *quantità* ed una certa *qualità*. Ora la *quantità* e la *qualità*, percepita dal mio senso, non è menomamente la forma del mio intelletto. La *quantità* adunque e la *qualità* che è concetto, e, secondo Kant, anche forma del mio intelletto, non è la quantità e qualità particolare, ma la quantità e la qualità considerata in universale.

Ora, ripetendo lo stesso discorso fatto relativamente al concetto di *azione*, onde si forma la *quantità* e la *qualità* in universale? Quando io penso una quantità particolare, e la penso insieme come puramente *possibile*, io con ciò solo la ho resa *universale*. Che se da questa idea di quella quantità possibile, io astraggo i caratteri che la specificano, e così la universalizzo, ho in questa idea la quantità in genere.

La *quantità* dunque o la *qualità* non è oggetto del mio intelletto di natura sua, come fosse da sè forma del medesimo; ma ell'ha bisogno, per divenir tale, d'essere informata da un'altra forma: e la forma che l'intelletto mio le aggiunge è appunto la *possibilità*.

La *quantità* e la *qualità* sono adunque per sè *materia*; ed è il mio intelletto che, informandole, le rende un suo *concetto*.

Questo *concetto* adunque della quantità e della qualità, analizzato, non ha null'altro di formale in sè, se non l'*idea di possibilità*, o *di ente in universale*.

Così le dodici forme di Kant ad una sola pura e vera forma si riducono.

Ma a questa unica forma si riducono finalmente anche quelle che Kant chiama forme del senso esterno ed interno, cioè lo *spazio* ed il *tempo*.

In vero lo *spazio* ed il *tempo*, che Kant dichiara per *forme*, non è già lo *spazio* ed il *tempo* soggetto all'esperienza; è quello *spazio* e quel *tempo* indeterminato e puro, che noi possiamo sempre immaginare uniforme e senza limite alcuno.

Ora coll'analisi di queste idee dello spazio e del tempo, esse si risolvono final-

mente in due elementi, cioè 1.° nello spazio e tempo sperimentato, 2.° e nel pensiero della *possibilità* di uno spazio e di un tempo, ripetuto ed ampliato indefinitamente, vuoto di cose e di avvenimenti: *possibilità* che di natura sua è uniforme e priva di limiti.

Ciò che v' ha di formale adunque anche in queste due forme del senso interno e del senso esterno, non è che la *possibilità*, o sia l' idea dell' *ente indeterminato*.

Concludiamo: la mente umana non ha nessuna forma *determinata* innata; e le diciassette forme di Kant non hanno alcun vero fondamento, e sono interamente superflue a spiegar l' origine delle idee.

All' incontro la mente umana ha una sola forma indeterminata, e questa è l' *idea dell' ente in universale*.

L' idea dell' ente in universale è pura forma e non ha seco congiunto nessun elemento materiale: essa è così semplice e poca cosa, che non si può semplificare più oltre, nè immaginare nulla di meno che possa esser atto a informare le nostre cognizioni.

E veramente egli è impossibile immaginare un atto qualunque della mente, che di questa forma non abbisogni, e per essa non si naturi e s' informi; sicchè, tolta via l' *idea di un ente in universale*, è reso impossibile il sapere umano e la mente stessa.

Laonde, ridotto in tal modo quanto vi può esser d' innato nella mente dell' uomo al *menomo* possibile, non mi resta ora che a mostrare come questo poco sia tuttavia sufficiente a spiegare completamente l' origine di tutte le nostre idee: il che vorrà essere l' argomento della Sezione seguente.

FINE DEL VOL. 2.° DI TUTTE L' OPERE E PRIMO DELL' IDEOLOGIA.

INDICE

SEZIONE PRIMA

PRINCIPÎ DA SEGUIRSI IN QUESTE RICERCHE.

SEZIONE SECONDA.

DIFFICOLTÀ CHE S' INCONTRA NELLO SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE.

SEZIONE TERZA.

TEORIE FALSE PER DIFETTO, CIOÈ PERCHÈ NON ASSEGNANO ALLE IDEE UNA SUFFICIENTE CAGIONE.

SEZIONE QUARTA.

TEORIE FALSE PER ECCESSO, CIOÈ PERCHÈ ASSEGNANO ALLE IDEE UNA CAGIONE SOVERCHIA